LOS MARXISTAS Y LA NOCION DE ESTADO

LOS MARXISTAS Y LA NOCION DE ESTADO

HENRI LEFEBVRE



CARLOS PEREZ EDITOR
COLECCION IDEAS DE HOY

Lefebvre analiza en este libro mediante el método dialéctico vivo, la interacción de factores que conforman la institución Estado. Remarca el carácter histórico de su formación; su naturaleza coercitiva en defensa de las clases dominantes; su evolución como producto de la lucha de clases y el juego de las fuerzas sociales; y, como hilo conductor del estudio, la génesis y concepción del marxismo sobre el papel del Estado, al igual que la crítica a la degeneración socialdemócrata y stalinista.

En estos tiempos en que se manifiestan nuevas formas del imperialismo es vital la comprensión del rol y destino del Estado. En América Latina también se presentan las combinaciones de la burocracia, los tecnócratas, la "nueva burguesía" y los militares, quienes programan para un Estado hipertrofiado: "eficacia", modernidad" y la "participación" sumisa de los trabajadores.

Ocurre que, el neoimperialismo abraza a los países del llamado Tercer Mundo, rezagados por no haber alcanzado la democracia liberal-burguesa, ni forjado la Nación e impotente en autogenerar el industrialismo autónomo. Asisten a la muerte del Estado republicano y parlamentario cuando han vivido satelizados por su insuficiencia y debilidad.

Por lo tanto, el camino del desarrollo, la soberanía y la independencia no se encontrará reeditando viejos moldes ni aceptando los nuevos vientos de las metrópolis.

TITULOS DE LA MISMA COLECCION

INTRODUCCION A LA TEORIA ECONOMICA MARXISTA
Ernest Mandel

IDEOLOGIA Y VERDAD
Henri Lefebvre - François Chatelet

REFORMA DE LA EMPRESA O CONTROL OBRERO
E. Mandel - J. M. Vincent
F. Bloch-Laine - G. Mathieu

LOS MARXISTAS Y LA NOCION DE ESTADO

HENRI LEFEBVRE

Calderón
02 · 12 · 15

CARLOS PEREZ EDITOR

Publicado con autorización de Les cahiers du Centre Socialistes, París y Ediciones Programa, Buenos Aires.

Traducido del número 42-43 de Les cahiers du Centre d'etudes Socialistes, París y Fdiciones Programa, Buenos Aires.

Tapa: ROBERTO ALVARADO

PUEYRREDÓN 1839. 6º A • BUENOS AIRES
HECHO EL DEPÓSITO DE LEY
IMPRESO EN ARGENTINA • PRINTED IN ARGENTINA

Prólogo

EL MOVIMIENTO OBRERO DEL SIGLO XX

ANTE EL PROBLEMA DEL ESTADO

A fines de 1960, en el segundo año de su existencia, el Centro de Estudios Socialistas había organizado un ciclo de más de treinta conferencias sobre el problema del Estado. Era un proyecto demasiado ambicioso, tanto desde el punto de vista político como desde el punto de vista técnico. En efecto, no queríamos limitarnos a una descripción supuestamente objetiva, ni a una exposición dogmática de las obras de Marx, Engels, Lenin o Trotsky.

Pertenecíamos al movimiento socialista de izquierda, a la "nueva izquierda", como decíamos antes de que otros se apoderaran del término y falsearan su sentido. Esta "nueva izquierda" intentaba sacar de su vía muerta al movimiento socialista, desorientado y paralizado por el stalinismo y la socialdemocracia. La tarea pareció ser relativamente fácil mientras se trató de hacer vacilar las tradiciones de cobardía y "chauvinismo" de los partidos obreros tradicionales. Para exigir una acción eficaz contra la guerra colonial, para

tomar partido en favor de la independencia de Argelia, bastaba un poco de coraje y de sentido común, cosas de las que la "nueva izquierda" no carecía. Pero a fines de 1960 el mismo gobierno reconocía el principio de la independencia argelina. Se puso claramente de manifiesto que la "nueva izquierda" no podría contentarse ya por mucho tiempo más con su clarividencia y su activismo. Para desempeñar su papel, hubiera debido demostrar su eficacia en las acciones interiores cotidianas, y finalmente respecto del problema del poder. Para esto no eran suficientes las cualidades morales y el buen sentido. Hacía falta una verdadera capacidad de elaboración en común para renovar el pensamiento socialista.

Un problema de actualidad

El Centro de Estudios Socialistas se proponía facilitar esta elaboración teórica ofreciendo un tema común de reflexión a los historiadores, los economistas, los filósofos y los militantes socialistas conscientes de

la necesidad de ese esfuerzo. ¿Por qué elegimos este tema del Estado?

A decir verdad, hacía falta un optimismo juvenil para esperar que la "nueva izquierda" fuera capaz de adaptar la doctrina socialista a la realidad de nuestro tiempo, y de modo coherente, a propósito de un problema arduo y delicado si los hay.

No dejábamos de percatarnos de eso. Pero considerábamos que ésta era una cuestión demasiado importante como para eludirla, y demasiado urgente como para postergarla. Actual, lo era por dos razones. Después de la caída de la 4ª República, la situación política francesa imponía una reflexión fundamental sobre el papel y la naturaleza del Estado. Era evidente, en efecto, salvo para quienes creían en un puro accidente histórico, que el gaullismo constituía una respuesta determinada (no la única posible) a los problemas planteados por la evolución de la situación económica y política. El movimiento socialista no podía (y todavía no puede) concebir ninguna estrategia seria sin tomar conciencia de esta evolución y de sus consecuencias. Pero a los partidos obreros tradicionales no les preocupa la renovación de sus ideas. Su fuerza reside en su adapta-

ción pragmática a las tareas inmediatas, y dado que su impugnación de la sociedad actual es puramente verbal, no tienen necesidad de ninguna readaptación teórica. Solamente se arriesgaron a emprenderla los socialistas de la S.F.I.O., y su resultado fue la justificación teórica de su integración dentro de esta sociedad. Pero aun así, fue algo prematuro: el viraje que los colocó en oposición al gaullismo los incitó enseguida a la prudencia.

El debate sobre la evolución de la sociedad y sus consecuencias tuvo lugar en el seno mismo del Partido Socialista Unificado, es decir, del partido de la "nueva izquierda". Aún allí no se realizó directamente y con toda claridad, sino de modo oblicuo y en la confusión de la preparación de un congreso. Es todo el problema del Estado el que se planteó al discutirse el de las relaciones con la tecnocracia.

Los afrontamientos fueron tan violentos que finalmente los adversarios tuvieron que silenciar una discusión que amenazaba con hacer estallar el partido.

La aspereza de ese debate no puede sorprendernos. Fue esencialmente a propósito del problema del Estado que se dividieron

después de 1917 revolucionarios y reformistas. Es verdad que en 1936 los socialistas y los comunistas franceses manifestaron la misma actitud fundamental respecto del Estado: el partido de Maurice Thorez renunciaba de hecho a toda política revolucionaria. Sólo los opositores "trotskystas" y "pivertistas" mantienen entonces una actitud revolucionaria respecto de aquél; el aparato de su partido los excluye al mismo tiempo que el aparato judicial los condena.

Doce años más tarde volvemos a encontrar al problema del Estado en el centro de las divergencias teóricas entre los stalinistas y los yugoslavos.

El stalinismo y el Estado

En 1960, precisamente, la explícita denuncia del stalinismo por el 22º Congreso del Partido Comunista de la U.R.S.S. ofrecía un nuevo campo para la reflexión fundamental sobre la naturaleza del Estado.

Es evidentemente sobre este punto que insiste Henri Lefebvre al presentar la serie de conferencias sobre el Estado. No es ne-

cesario presentar al mismo Henri Lefebvre, Ex militante del Partido Comunista Francés, donde fue en cierto modo el filósofo oficial (suponiendo que alguna vez haya sido eso compatible con su actitud crítica respecto de la filosofía), había roto con sus amigos porque se oponía al stalinismo. La denuncia abierta de éste, además de colmarlo de esperanza, tenía para él una significación teórica.

Más allá de las tortuosidades de su política, más allá de sus "errores", como suele decirse púdicamente, más allá de sus crímenes, Stalin estuvo identificado, si no con una teoría, por lo menos con una teorización de su práctica, una concepción del partido, un modo de entender las relaciones entre la U.R.S.S. y los movimientos revolucionarios (ligada a la "teoría" del socialismo en un solo país), una actitud mágica en materia de teoría y de la ciencia en general, y finalmente, y sobre todo, una divinización del Estado.

Stalin era la encarnación de la razón de Estado. Era el Dios viviente de un Estado omnisciente, omnipotente, que se proclamaba eterno, sacralizaba la Administración y el aparato político del Estado, intervenía en la

vida privada en nombre de sus dogmas y reducía la vida civil a la calidad de humilde servidora de la vida política, reducida a su vez a la religión del Estado. La razón de Estado se convirtió en el criterio de toda justicia, de toda realidad histórica, de toda verdad. Hasta el punto que los individuos, carentes de un criterio objetivo para juzgar, no podían hacer otra cosa que aprobar.

Se comprende, por tanto el daño que el stalinismo ha podido ocasionar a la idea socialista, por lo menos en países económicamente avanzados, que podían permitirse el lujo de un cierto respeto por las libertades individuales. ¡He aquí —pudo decirse— el resultado del bolchevismo: el sometimiento del individuo a un Estado policial, la desaparición de todas las garantías personales y de todos los derechos políticos! Los socialdemócratas se sintieron cada vez más solidarios de la vieja y buena sociedad capitalista y de su Estado, que por lo menos, salvo en los períodos de fascismo, les dejaban algunas libertades. Los socialdemócratas se acogieron medrosamente a la proyección del "mundo libre", de su cultura, de sus tanques y sus bombas atómicas.

Y entre quienes se proclamaban marxis-

tas revolucionarios, la mayoría no vacilaba en poner en el mismo nivel al stalinismo y el nazismo, dos monstruosidades patológicas que amenazaban igualmente al socialismo y a la humanidad.

¡Curiosos marxistas, los que juzgaban haciendo abstracción de las condiciones históricas, según los criterios maniqueos del Bien y del Mal! Es cada día más evidente para todos que el stalinismo ha sido el producto de las condiciones particulares en las que ha tenido que luchar la revolución para triunfar, y en las que tuvo que efectuarse la industrialización de la U.R.S.S. Aislada en un mundo dominado por el capitalismo, desgarrada por las contradicciones propias de un país económicamente atrasado, la Unión Soviética sólo podía vencer esas dificultades apoyándose en una fuerza social decidida y numéricamente suficiente. La revolución había triunfado gracias a un partido de élite que podía contar sin reserva con el sostén de los obreros y de los campesinos pobres. Después de la guerra civil, el proletariado estaba agotado y su vanguardia diezmada. Lenin, al fin de su vida, presenciaba con angustia el establecimiento de una creciente dominación de la

casta de los viejos y nuevos burócratas sobre el Estado "obrero y campesino". A esta burocracia (necesariamente basada en la jerarquía) representaba la dirección del Partido, y a su cabeza, Stalin. Fue esta burocracia quien eliminó a la izquierda "trotskysta", para la cual la Unión Soviética seguía siendo un bastión en la perspectiva de la revolución socialista mundial. Luego se volvió contra la derecha "bujarinista", que trataba de contemporizar con los campesinos acomodados. Adoptó los planes de los "industrializadores" trotskystas, pero aplicándolos según sus propios métodos, los de una "revolución desde arriba", como decía Stalin, o sea, mediante la violenta represión de los campesinos por el aparato del Estado.

Hace unos treinta años, en "La Revolución Traicionada", Trotsky demostró muy bien que por su misma naturaleza esta burocracia estaba destinada, al mismo tiempo, a desfigurar al socialismo y a conservar las estructuras económicas nacidas de la Revolución de Octubre; pero ¿puede decirse lo mismo de las estructuras sociales? A medida que avanza la industrialización, el proletariado termina de desaparecer como

fuerza política. Una parte del viejo proletariado pasa a engrosar el aparato burocrático, mientras que la restante se ve sumergida por la irrupción masiva de una mano de obra ignorante y sin conciencia política, arrojada a las ciudades desde el campo por la guerra civil y la colectivización forzada.

En consecuencia, el Estado que pretende ser "obrero y campesino" aplasta a obreros y campesinos con una legislación sólo comparable a la del capitalismo en el comienzo de la industrialización, pero que, en muchos aspectos, la supera en barbarie. La socialdemocracia ve en esta barbarie el resultado del bolchevismo. Y las contradicciones recién comienzan. Este proletariado y este campesinado no retacearán su sangre en la lucha contra la invasión hitlerista. En cambio, por lo menos en apariencia, el movimiento de oposición al stalinismo nace en el mismo seno de la burocracia y de las capas sociales próximas a ella.

La evolución del antistalinismo y el Estado

En realidad, estas contradicciones sólo presentan enigmas insolubles a quienes, en lugar de comprender históricamente su evo-

lución, intentan clasificar al régimen soviético según las categorías del Bien y del Mal. Cierto es que están en este caso casi todos los historiadores y críticos, inclusive los que se proclaman socialistas. Aún después de haber denunciado con violencia al stalinismo, los dirigentes soviéticos siguen considerándolo un accidente misterioso y perverso acaecido en el seno de una sociedad idealmente buena por obra de un individuo diabólico. A pesar de las exhortaciones de Togliatti, ninguno de ellos ha intentado todavía dar una explicación marxista del fenómeno. Y, sin duda, eso tampoco es accidental.

Isaac Deutscher es el único historiador que ha explicado realmente la aparición del stalinismo y su condena. Sus notables obras sobre Trotsky y Stalin son indispensables para todo el que desee comprender la evolución de la sociedad soviética. Explicándonos la naturaleza del stalinismo, nos explicamos al mismo tiempo su retroceso.

A medida que desaparecen las contradicciones agudas debidas al subdesarrollo de la U.R.S.S., desaparecen igualmente los fundamentos históricos del stalinismo. La historia dirá algún día si la muerte de

Stalin ha sido la consecuencia de este proceso, o algo meramente ocasional. Al desaparecer las condiciones históricas del stalinismo, era normal que la U.R.S.S. se desembarazara de su sujeción teórica. Y en efecto, después de la muerte de Stalin asistimos a una secularización progresiva de la vida pública, al retroceso de los mitos y de la magia, a la rehabilitación de la vida civil. Tampoco debe sorprender que la iniciativa haya partido de los mismos medios de la burocracia y de los técnicos, pues eran los únicos que gozaban de una relativa libertad para expresarse. Eran también los más directamente amenazados por el mecanismo de las purgas.

¿Significa eso, como lo predecía Henri Lefebvre en su conferencia, que vamos a presenciar "una política democrática abierta, trasparente, en la que teoría y práctica estarán ligadas de manera coherente"? Esa era una visión optimista, por lo menos respecto de la actual fase histórica, y es indudable que dicho autor no se expresaría del mismo modo en 1964.

Por lo demás, Deutscher cometió el mismo error, en 1954, en su obra "La U.R.S.S. después de Stalin". Es el error tradicional

de las previsiones marxistas, que aunque se funden en un análisis científico del pasado son falseadas con frecuencia por la impaciencia de su autor. También los dirigentes soviéticos del período posstalinista son el producto de condiciones históricas reales. Kruschev no es el ángel Gabriel que desciende del cielo para restablecer la democracia. Debe su poder a ciertas capas de la misma burocracia, esas a las cuales llaman los soviéticos "intelligentsia". Favorece la evolución de la sociedad soviética, pero dentro de ciertos límites. Teóricamente, el nivel de desarrollo industrial y cultural de la U.R.S.S. permitiría una libre circulación de las ideas y una gestión democrática. Sin embargo, las condiciones económicas o culturales no hacen sentir su influencia de modo directo. Esta se ejerce sobre una sociedad controlada por todo el aparato del Estado, del que dependen estrechamente los mismos organismos culturales. El Estado conserva las características fundamentales de esa sociedad mucho después de que la infraestructura haya dejado de imponerlas.

Al mismo tiempo que reduce los poderes de la policía, restablece las libertades indi-

viduales, mitiga las desigualdades y elimina los privilegios más notorios, como los de la educación superior, el Estado asegura la persistencia de lo esencial de las relaciones sociales anteriores. No hay duda de que se hace sentir la presión de las masas, pero su voluntad sigue siendo imprecisa y carece de expresión; en la práctica sólo puede manifestarse por intermedio del aparato del partido y del Estado. De manera que estamos lejos del día en que las opciones decisivas serán sometidas al libre voto de todo el pueblo. Aunque ya no transcurra bajo el signo del mito, de la mistificación y de la magia, la vida política no puede hacerse "trasparente" de buenas a primeras. Lo hemos visto: hasta en su vehemente denuncia del stalinismo los dirigentes soviéticos han recurrido al "camouflage".

Más aún: Yugoslavia es el país que se ha destacado en la lucha contra la burocracia, y que ha instituido la gestión obrera; no obstante, la vida política no es allí trasparente, y la elaboración teórica sigue dominada parcialmente por la necesidad del disimulo.

También en este caso podemos confirmar esta evidencia: no puede darse una teoría

del Estado, de los problemas políticos, de la economía, mientras los escritores no puedan pensar y expresarse sin restricción alguna, es decir, mientras estén asociados a un sistema antidemocrático. Kardelj es uno de los pocos escritores socialistas contemporáneos que nos recuerda a los marxistas de la gran época; sin embargo, cuando tiene que justificar teóricamente al partido único, también él se refugia en el mito y los sofismas.

Por consiguiente, el divorcio entre el socialismo y la democracia está lejos de ser específicamente ruso. Se lo encuentra prácticamente en todos los países en evolución hacia el socialismo. ¿Será consecuencia del hecho histórico de que todos esos países son al principio económicamente subdesarrollados, o bien dependen (como Checoslovaquia y la República Democrática Alemana) de la evolución de países subdesarrollados? ¿O, por el contrario, se trata de un caso particular de la evolución general de la sociedad tecnológica, vinculado a las condiciones de su organización?

Y sin embargo, Lenin se fundaba precisamente en la evolución de esta sociedad tecnológica para justificar, en "El Estado y la Revolución", la tesis marxista sobre la desaparición del Estado: el progreso técnico, la concentración, la simplificación de las operaciones de inventario y de control, y la creciente instrucción de las masas populares permitirían sustituir, de un día para otro, a los capitalistas y a los funcionarios por el pueblo entero. La insurrección proletaria tendrá que asegurar el mantenimiento de las nuevas relaciones sociales mediante la vigilancia de los obreros armados, pero al mismo tiempo, al hacer añicos la estructura del Estado, iniciará el proceso de su desaparición.

Ese era el análisis que para ilustrar a su Partido hacía el líder de los bolcheviques en 1917, en vísperas de la toma del poder. No hace falta recordar hasta qué punto los hechos han desmentido sus previsiones. Lejos de convertirse en el quehacer de todos, el Estado fue finalmente monopolizado por

una casta rigurosamente estratificada, y dominada a su vez por un autócrata. Y no sólo el Estado no comenzó a desvanecerse, sino que sus poderes se acrecentaron en tal medida que aplastó la vida individual como ninguna otra forma social lo ha hecho. Eso no ocurrió, sin embargo, durante el período excepcional de la guerra civil; el proceso de reforzamiento del Estado se aceleró casi diez años después del fin de la guerra civil.

Para colmo de irrisión, ese Estado de carácter teocrático impuso el respeto dogmático de todas las tesis de Lenin, inclusive la teoría libertaria del Estado, hasta el momento en que Stalin se atrevió a corregirla en nombre de "la experiencia", es decir, de su propia experiencia.

Por consiguiente, los marxistas de nuestra época deben interrogarse acerca de la validez de esta teoría leninista del Estado, que ha sido la piedra angular de la doctrina comunista. El Centro de Estudios Socialistas confió a Gilles Martinet ese análisis crítico. La conferencia que pronunció no fue publicada, pues retomó el tema en su libro "El marxismo de nuestro tiempo", especialmente en el segundo capítulo del mismo. Su crítica merece ser estudiada.

No hay duda de que ella es pertinente en muchos aspectos. Pero en lo que toca al punto fundamental, vale decir, a la misma concepción del Estado, no desemboca en ninguna conclusión. Eso se nos revela claramente cuando Martinet resume su pensamiento en diez tesis sobre la democracia política. Se opone en ellas al parlamentarismo "clásico", afirma la necesidad de un predominio de la clase de los obreros asalariados y el campesinado, de la pluralidad de partidos, de la gestión democrática de la economía, de la democracia nacional, regional y supranacional.

Reconocemos en esto las ideas de la "nueva izquierda". Pero nos llama inmediatamente la atención lo que falta en esas diez tesis: no hay allí ninguna alusión al ejército, a la policía, al aparato judicial, a la alta administración. ¿Por qué? Sin duda, porque Gilles Martinet no considera indispensable una transformación de estos engranajes esenciales del Estado; porque la organización estatal no debe ser directamente afectada por lo que parece ser, en suma, una nueva reforma constitucional; porque es prácticamente el mismo aparato estatal el que deberá asegurar el predomi-

nio de los asalariados y los campesinos; en fin, porque él considera que no tiene objeto la preocupación marxista y leninista por la preparación de la desaparición del Estado. Según él, la democracia socialista utilizará los engranajes de un Estado aparentemente eterno.

Retomemos su razonamiento. Es necesario, nos dice, liberarse del falso dilema que nos plantean la aceptación o el rechazo del parlamentarismo y el oportunismo socialdemócrata, o de la teoría leninista y la práctica de los países comunistas. Por su parte, Martinet rechaza ambas opciones. La teoría leninista de la desaparición del Estado, nos dice, está tomada directamente de Marx y Engels. Ahora bien, estos últimos han incurrido en una extrapolación arbitraria al transformar en "normas" de la democracia socialista los decretos o proyectos de decretos de la Comuna. La historia iba a demostrar —fue evidente después de 1917— que eso era una mera utopía.

Comencemos destacando una cosa: es un error pensar que las ideas de Marx sobre el Estado fueron de algún modo accidentales. Si Gilles Martinet hubiera podido seguir la exposición de Henri Lefebvre, habría com-

prendido que, lejos de haber sido directamente inspiradas por la experiencia de la Comuna, las ideas de Marx sobre el Estado y su desaparición constituyen un elemento fundamental del marxismo.

Por otro lado, es arbitrario asociar la teoría leninista del Estado con la práctica de los Estados "comunistas".

El director del "France-Observateur" no puede ignorar que éste es uno de los raros puntos en que Stalin se atrevió finalmente a contradecir a Lenin. Asumiendo el papel de "teórico", sostuvo que el Estado debe reforzarse a medida que se afirma el socialismo. Describió una sociedad que ha llegado ya al estadio del comunismo, pero que se apoya prudentemente en el andamiaje del Estado. Sobre este particular, por lo menos, la confusión denunciada por Martinet no existe; solamente los ignorantes pueden identificar los "principios" de Lenin con la práctica y la teoría de Stalin.

Martinet no condena explícitamente la tesis de la desaparición del Estado; se limita a recordar que la organización estatal no podrá desaparecer mientras no haya desaparecido la subordinación de los individuos a la división del trabajo, el antago-

nismo entre el trabajo intelectual y el trabajo manual. Hasta entonces, nos dice, la "gestión directa" no podrá ser más que un engaño o un simulacro.

¿Hemos llegado ya a ese punto? Después de reproducir extensamente el pasaje de "El Estado y la Revolución", que mencionamos antes, Martinet ni siquiera considera necesaria una refutación, tan obvio resulta para el lector que nada le permite a la Rusia de 1917 pasar a la gestión directa de la sociedad por todos: ni su desarrollo económico, ni el nivel cultural de su población. Y es igualmente obvio que está aún lejos de poder hacerlo una sociedad mucho más avanzada, como lo es la de Francia, casi cien años después de la Comuna.

Los tecnócratas y el Estado

Pero hay algo más grave aún. En esta sociedad "tecnológica" parece producirse una evolución inversa. Precisamente porque la política y la economía están integradas, porque el aparato productivo está estrechamente vinculado con el aparato estatal, los

mismos profesionales de la política son incapaces de dirigir, y ceden el lugar a los especialistas. Esta es una de las razones esenciales de la decadencia del parlamentarismo. Adaptado a una época en la cual el Estado se limitaba a la gestión del dominio fiscal, el régimen parlamentario deja lugar a nuevos centros de decisión, donde predominan los técnicos y los especialistas.

Esta evolución ha sido objeto ya de varios estudios.[1] G. Martinet vuelve a analizarla, si no para impugnar la teoría de Lenin en su conjunto, por lo menos para darle otra significación. La marcha hacia el socialismo se efectuará al margen de las vías parlamentarias, porque éstas ya están superadas. Se trata ahora de lograr la participación de los trabajadores en los verdaderos centros de decisión, y de buscar en éstos un terreno de acuerdo con las tecnocracias. Esta es la idea que domina el fondo del pensamiento de G. Martinet, y la estrategia que él propone. Esta "apertura a la izquierda", cuyo ejemplo italiano le fascina (y del que muestra también los peligros), ¿no la define finalmente como una alianza con la tecnocracia?

[1] G. W. Keeton: "The Passing of Parliament" (1952); Y. Craipeau: "Informe al C.C. de la U.G.S. (marzo de 1958); "El bonapartismo en el poder" ("Tribune Marxiste", nº 3, marzo de 1958); "La decadencia del parlamentarismo" ("Perspectives Socialistes", marzo de 1960.

Esto no me escandaliza. Es más útil reflexionar a propósito de una teoría discutible que dormitar con ideas momificadas. Es posible que una alianza con la tecnocracia sea útil o inevitable para el movimiento socialista. Pero sólo puede ser válida bajo varias condiciones: tiene que estar claramente definida; no debe tener por resultado una identificación teórica con los prejuicios y aspiraciones de la tecnocracia; debe incluir garantías contra la tecnocracia. En cualquier caso, el movimiento socialista sólo podría concluir con provecho una alianza de este tipo si se negara al mismo tiempo a hacer la menor concesión a los tecnócratas en lo que toca al problema teórico esencial: el del Estado.

¿Le pertenece el porvenir a la burocracia?

La hipertrofia del Estado refleja la gradual asunción por la sociedad del gobierno

de los medios de producción y de cambio que anteriormente controlaban en lo esencial algunos particulares. **Pero ella representa solamente un momento en esta evolución.** Los medios de producción y de cambio no son controlados por la sociedad, sino por su sustituto burocrático. **Por lo demás, la burocracia sólo puede administrar este patrimonio de acuerdo con las estructuras de la sociedad que la emplea y con sus propias leyes de desarrollo.** Goza de una independencia relativa.

Se sabe que Rizzi, y luego Burnham, han pretendido que el futuro es de la burocracia, en cuanto clase dirigente, y que ella eliminará a los capitalistas en su propio beneficio, como lo ha hecho ya en la Unión Soviética. Si su tesis fuera fundada, asistiremos a una creciente hipertrofia del Estado, que eliminará gradualmente hasta la existencia de los individuos como tales, como sucede en el "Mundo feliz" **(Brave New World)** que describe Huxley. Esa evolución se apartaría rápidamente, no sólo del socialismo, sino de toda humanidad. Si así fuera, no se entiende cuáles podrían ser las bases de un

alianza —siquiera provisoria —entre los socialistas y los tecnócratas.

Pero piensa que esas hipótesis son radicalmente falsas. Y estoy tanto más obligado a decirlo por cuanto tengo cierta responsabilidad en su génesis. Hace unos treinta años, en el curso de una controversia internacional en el seno del movimiento trotskysta, opuse mis propias tesis a las de Trotsky. Sostenía yo que no era posible seguir considerando un Estado Obrero a la U.R.S.S. La burocracia desempeña en ella el papel de una clase dirigente, que posee colectivamente los medios de producción a través de su control del Estado, y que los utiliza en beneficio propio, eventualidad que el mismo Marx había previsto, pero refiriéndose a la burguesía.

Trotsky respondía, en esencia: la burocracia sólo goza de una independencia relativa; en última instancia, el papel que juega es el de apoderado de un régimen social dado (capitalista u obrero). O bien lo que se plantea es una simple disputa terminológica, o bien hay que considerar que estamos ante una evolución histórica, que no podría limitarse a la U.R.S.S.; se trataría de una evolución durable, en escala planeta-

ria; los comunistas no podrían contentarse con revisar su apreciación del régimen soviético, sino que tendrían que transformar todo su pensamiento. A esta conclusión llegaría, en efecto, Burnham.

Viendo las cosas con perspectiva, pienso que yo no estaba totalmente equivocado. Ya no se puede aceptar el esquema trotskysta, según el cual habría una tendencia stalinista "centrista" que oscila entre la izquierda proletaria y una derecha sometida a la influencia de las capas capitalistas. Para comprender la evolución política de la U.R.S.S. hay que tener en cuenta, esencialmente, los intereses de la burocracia en cuanto capa dirigente. Pero en lo fundamental Trotsky tenía razón. Ha quedado demostrado que en ninguna parte la burocracia ha jugado un papel histórico independiente.

Las burocracias fascista y nazi han desaparecido sin la menor revolución social. La burocracia soviética no impone a la sociedad soviética una evolución acorde con sus propias tendencias de clase; es ella la que tiene que cambiar a medida que la sociedad progresa en cuanto a su nivel de vida y de cultura; y esta es una evolución que

la superestructura estatal sólo puede frenar o desviar. Finalmente, dejando de lado el reparto de esferas de influencia provocado por la guerra, en ningún país la burocracia ha tomado el poder por sí sola; su predominio ha sido consecuencia de la revolución social en los países donde el nivel de la industrialización y de la cultura hace inevitable la formación de aquélla, y su función mediadora.

En tales países, cuando el desarrollo industrial, el nivel de vida y el nivel cultural alcanzan un punto dado, el estatismo retrocede. La evolución hacia la democracia pasa primero por un debilitamiento del control estatal. Por ello son importantes las tesis yugoslavas sobre la desaparición del Estado (y en la práctica, las experiencias de gestión obrera y de descentralización), aunque las decisiones políticas en su conjunto sigan estando fuera del alcance del control democrático de las masas populares. Van en el mismo sentido las concesiones teóricas y prácticas del equipo khruschevista, que por el momento son mucho menos amplias.

¿Se producirá también en el socialismo de los países avanzados una extensión de

los poderes de la burocracia, análoga a la del período stalinista? En otro lugar [2] expuse las razones que me hacen pensar que eso es improbable: la hipertrofia de la burocracia está en proporción directa a las contradicciones que debe superar la sociedad. No hay duda de que seguirá habiendo contradicciones, especialmente entre el trabajo manual y el intelectual, entre las tareas de dirección y las de ejecución. A medida que se desvanezcan, se hará posible la administración democrática de la sociedad, sin mediación burocrática. Lenin definió, precisamente, las condiciones de ese proceso. Su error fue no percatarse de que ellas implicaban un desarrollo extraordinariamente complejo, y creerlas ya existentes.

En conjunto, la evolución económica involucraba un refuerzo de los poderes del Estado. Pero sólo los miopes pueden burlarse de Lenin y creer que esa hipertrofia del Estado será eterna. La prosecución de la revolución la hará desaparecer.

Para los socialistas, ésta no es una previsión, sino una orientación. Ninguna alian-

[2] *Revolution qui vient* (Ed. de Minuit, 1957).

za eventual debe inducirlos a renunciar a sus esfuerzos por amenguar los poderes de la burocracia, por impedir que los técnicos se constituyan en casta, por ampliar el control de las masas en todos los campos de la economía y la política.

El Estado gaullista

Como puede verse, aun en sus aspectos más teóricos el problema del Estado puede tener repercusiones prácticas en la lucha política. Pero en 1960-1961 nos esforzábamos sobre todo porque los militantes socialistas estuvieran mejor armados, en el plano teórico, para luchar contra el gaullismo. Más allá de la guerra de Argelia, que a ojos vistas tocaba a su fin, era necesario encontrar el camino de una oposición eficaz que condujera al derrocamiento del régimen. La oposición estaba desorientada: había desaparecido la arena parlamentaria de las luchas políticas.

Por lo demás, dentro del movimiento obrero se apreciaba de diversos modos el fenómeno gaullista. En 1958, J. P. Sartre y sus amigos, siempre clarividentes, habían visto en él el advenimiento de un nuevo

fascismo, y habían abogado por la constitución del "maquis", cuya historia garantizaría la victoria. El Partido Socialista, en cambio, vio en De Gaulle un baluarte de la democracia, e hizo campaña en favor de la Constitución que enterraría al parlamentarismo. Por su parte, el Partido Comunista se pronunció violentamente en contra del usurpador... y preconizó el retorno a la 4ª República. En el seno del Partido Socialista Unificado, algunos —entre los mejor intencionados— sólo veían en el gaullismo un fenómeno accidental y aberrante, y se imaginaban que bastaría un papirotazo para derribarlo. Por desgracia, esa no era más que una fantasía.

El nuevo régimen nació gracias a circunstancias accidentales: el "putsch" de Argel, y una serie de malentendidos y de astucias policiales. Pero su existencia se basó, más profundamente, en condiciones reales: en primer lugar, en la incapacidad de las fuerzas antagónicas —burguesía y asalariados, partidarios y adversarios de la guerra, fascismo y socialismo— para triunfar por sí mismas. Tanto a los unos como a los otros, De Gaulle les pareció ser un protector, un salvador. En esa calidad, se

trata del tipo de poder que los marxistas denominan bonapartismo, y que funda su dominio en el equilibrio que existe entre las fuerzas que se oponen. La personalidad de su jefe lo marcaría con su estilo propio y le conferiría sus rasgos peculiares. Pero lo esencial era otra cosa: el nuevo equilibrio que desde hacía años se venía gestando entre las clases sociales, y especialmente entre las diversas capas de las clases dirigentes. Mientras el sistema parlamentario en decadencia se mostraba cada vez más impotente, los principales centros de decisión se desplazaban. Es esta nueva estructura de los centros de decisión la que consagró —y al mismo tiempo encubrió— la Constitución de 1958. La tecnocracia —la alta burocracia pública y privada— tendría en adelante las manos libres. Desde este punto de vista, y pese a sus formas caducas y su carácter monárquico, el nuevo régimen se adapta mejor que el anterior a los problemas técnicos y económicos de la sociedad capitalista en su fase actual. Por su vinculación con las formas técnicamente más modernas del capitalismo, se podía esperar de él, por ejemplo, que no se aferrara al viejo sistema colonial y a la Argelia

de "los buenos tiempos". sino que liquidara el viejo imperio para explotar sus posibilidades futuras: las relaciones neo-colonialistas, el Mercado Común, etc. Era evidentemente absurdo esperar que se podría terminar con un régimen de este tipo "volviendo a la democracia" —como lo proponían entonces los comunistas—, es decir, reinstaurando una 4ª República con algunos retoques en su fachada. Para nosotros resultaba claro que sólo podríamos derribarlo superándolo.

Las contradicciones actuales

¿Pero cómo hacerlo? El congreso del P.S.U. declaró que la lucha contra el gaullismo era inseparable de la lucha contra el capitalismo, pues aquél era un resultado de la evolución de éste. El congreso propuso la formación de un Frente Socialista de partidos y sindicatos, que elaboraría un programa de transición al socialismo. Lamentablemente, esta proposición no tuvo mucho eco. Respondía, sin duda, a una necesidad teórica, pero no a una exigencia actual

de las masas populares y de sus organizaciones. La vanguardia veía la posibilidad concreta de una ofensiva general. Pero el movimiento en su conjunto se encontraba en su nivel más bajo.

En efecto, el movimiento socialista afrontaba, y afronta todavía, numerosas contradicciones.

El hecho de que el Estado tenga una creciente influencia sobre las decisiones económicas tendría que facilitar la tarea de los socialistas revolucionarios, si tomaran el poder; pero esta comprobación no los hace acercarse al mismo ni un solo paso. Esto se aplica también a la evolución que convierte al Estado en el patrón de un número creciente de asalariados, y que lo lleva a ocupar cada vez en mayor medida el lugar de los capitalistas privados. A raíz de esta situación, las luchas obreras y campesinas toman un carácter político, y su resultado, según cabe esperarlo teóricamente, será una toma de conciencia de los problemas en su conjunto. Pero por el momento, eso no es más que una ilusión: los asalariados y los campesinos siguen a sus centrales sindicales cuando se trata de oponerse a las medidas gubernamentales diri-

gidas contra ellos, pero en su calidad de ciudadanos, votan en su mayoría por la afirmativa en los referéndums. Lo han hecho así, primero, por el reconocimiento del restablecimiento de la paz, y luego, debido a la coyuntura económica favorable, o a que se encuentran adormecidos por los mitos del Estado. En apariencia, la concentración creciente de poderes en manos de la alta burocracia debería simplificar la tarea de los socialistas, quitarles todo valor a los viejos mitos, como el del derecho de propiedad, y poner de manifiesto la vinculación real entre la economía y la política, presentando los problemas políticos como lo que esencialmente son: decisiones a tomar acerca de lo que debe hacerse con las riquezas producidas. Se podría pensar que quienes toman parte directamente en su producción se sentirían así directamente interesados. Pero nada de eso sucede. La evolución técnica y cultural les facilita cada vez más una elección consciente. Los técnicos y las máquinas electrónicas sólo pueden aclarar la elección o llevar a la práctica las decisiones, y esto es algo que hacen cada vez mejor. El rápido ascenso del nivel cultural da crecientes garantías

para una elección consciente. Y sin embargo, la creciente estatización de la economía no hace más que aumentar la mistificación de los productores. Estos piensan que las decisiones son competencia de los especialistas, y las consideran fuera de su alcance. Toda la vida política actual contribuye a mantener el mito del Estado, entidad autosuficiente, fuente de toda ciencia y de todo poder, paternal y protector, completamente inaccesible para el individuo.

El Jefe de Estado se transforma en el sustituto del padre. Les otorga a sus hijos el derecho de criticar, y de manifestarle periódicamente su confianza filial. Tienen a lo sumo la posibilidad de pronunciarse, de tanto en tanto, sobre el nombre de quién asumirá la función de padre. Los imbéciles y los arrivistas hablan de la "personalización del poder" o de la "personalización de la democracia", mientras lo que ocurre es que la burocracia estatal narcotiza a la voluntad popular. Desdichadamente, no está en cuestión solamente la caricatura constitucional de tipo monárquico que De Gaulle hizo aprobar en 1958 (¡con el apoyo de los socialistas!). Estamos frente a una tendencia general de una época dominada por la

tecnocracia, en la cual la democracia queda reducida a ritos sin trascendencia.

Es ésta, en el fondo, la contradicción fundamental de los países económicamente avanzados. En ellos, las soluciones socialistas se imponen tan necesariamente que las mismas clases dirigentes deben apelar a técnicas socialistas para salir del paso. Es el aparato del Estado, hipertrofiado, quien se los permite. Pero al mismo tiempo el mito del Estado anestesia a los trabajadores asalariados y a los campesinos.

Las "nuevas capas" y el Estado

¿Cómo salir de este atolladero? Ese es el problema que debe afrontar toda la izquierda. Pero aunque se trata de un problema vital para la acción cotidiana, también a este respecto los partidos obreros están afectados de parálisis, en diversos grados. El Partido Comunista, que es la principal fuerza política del país, prácticamente ha renunciado a transformar la sociedad. Vive de los éxitos parciales que obtiene en el campo económico o político, y

cumple la función de expresar el descontento, y en caso necesario la de fuerza de apoyo en el tablero político. En resumen, asume el papel de una institución dentro de la sociedad capitalista, y se contenta con eso. En cuanto al Partido Socialista S.F.I.O., tiene un pie en el régimen gaullista y otro en la oposición. Saca partido de esta posición estratégica en pro de su objetivo esencial: la conservación de su clientela municipal y electoral. Queda el Partido Socialista Unificado, que no puede descansar en la rutina. No puede tampoco rivalizar con los partidos afines en el terreno de las prebendas municipales. Tiene que justificar constantemente su existencia proponiendo sus propias soluciones y buscando su propia base.

Era fuerte la tentación de hallar esta base en las capas sociales cuyo número e influencia se acrecientan como resultado de la evolución económica reciente, y que todavía no han asumido un compromiso político definitivo: en el campo, los propietarios medianos, obligados a transformarse en técnicos de la agricultura y que constituyen lo esencial del movimiento de los campesinos jóvenes; en la industria, los técnicos y

los cuadros cuya proporción aumenta continuamente, sobre todo en las ramas industriales más modernas; y los cuadros superiores del Estado, que desempeñan un papel cada vez más importante en la orientación de la economía. Propietarios en lucha contra los trusts y dispuestos a aliarse con los asalariados, o capas superiores de los trabajadores asalariados, ellos ocupan una posición intermedia entre las clases sociales tradicionales, la obrera y la capitalista.

Los hombres que pertenecen a estas capas sociales no comparten la ideología burguesa tradicional de la libre empresa y el culto a la propiedad privada. Son partidarios de la adaptación de las estructuras sociales a las exigencias de la producción moderna. Por ello no confían en los juegos políticos parlamentarios, con sus mediocres tráficos de influencia. Lo esperan todo de la evolución técnica, y cuentan con la intervención del Estado para favorecerla y acelerarla. Pero sólo prestan crédito a las soluciones técnicas, y por lo tanto parciales; desprecian los debates ideológicos, consideran que eficacia es sinónimo de pragmatismo y creen haberse liberado de todo

verbalismo porque emplean una fraseología de tinte "moderno".

La crisis de la "nueva izquierda"

Una parte de esos hombres debía sentirse naturalmente atraída por un partido joven, en busca de soluciones audaces. Algunos adhirieron al P.S.U. —especialmente entre los técnicos—; otros se inspiraron en sus ideas. Al mismo tiempo, como era inevitable, estas capas sociales comenzaron a pesar sobre la orientación del P.S.U., tanto más fácilmente por cuanto se trataba de un partido numéricamente débil y sin tradiciones propias.

Pareció al principio que las ideas de Mendès-France (que influyeron sobre el Club Jean Moulin) les proporcionarían, en cierto modo, una plataforma común. Y de hecho, cuando aquél propuso directamente su solución personal de recambio —un gobierno de Salud Pública— la dirección del P.S.U. no se atrevió a oponerle su propia política. Pero pronto se puso de manifiesto que las soluciones técnicas de Mendès-

los grupos influidos por la tecnocracia contra los "tradicionalistas" de derecha y de izquierda; si combate las ilusiones del parlamentarismo, es para insistir sobre la necesidad de actuar en los "centros de decisión" reales, donde se puede hallar un terreno común con los tecnócratas.

Tampoco la dirección del P.S.U. en su conjunto propone en esta época una perspectiva nueva, sino que también ella, sin darse cuenta, sufre la influencia de las tendencias tecnocráticas.

Serge Mallet ofreció un terreno de coincidencia con su teoría de las "capas sociales técnicamente avanzadas". Esta tendencia se manifestó hasta en los nuevos Estatutos que estaban en estudio para el partido: algunos trataron de darles un lugar excepcional a los "especialistas" y de conformar de tal modo las nuevas estructuras del movimiento que la política de conjunto sería postergada por las exigencias particulares de tal o cual "capa social técnicamente avanzada". Se estaba evidentemente lejos del "Frente Socialista".

Tanto en Francia como en Italia la reacción de los militantes fue violenta. En Italia, la apertura a la izquierda, pese a estar

parcialmente apoyada por el Partido Comunista, provocó la escisión del Partido Socialista, que había tomado la iniciativa. Los mediocres resultados que tuvo la experiencia para los trabajadores amenazan continuamente con provocar una nueva explosión en lo que queda del partido.

En Francia también se produce una crisis. Claude Bourdet abandona con estrépito el **France-Observateur**, cuyo prestigio decae notoriamente.

En cuanto al P.S.U., en ocasión de su segundo Congreso, cuando comenzaron a evocarse los problemas estuvo a dos dedos de desintegrarse, cosa que evitó solamente renunciando a continuar la discusión de fondo. Al renunciar así a la reflexión política, el P.S.U. se condenaba a estancarse en el marasmo. Se fueron aquellos a quienes Henri Lefebvre llama "los hombres del Estado" —personas honestas extraviadas en un partido socialista, como André Philip—, y sobre todo los advenedizos de todo pelaje y de todo tipo de club. El partido hubiera podido beneficiarse con estas deserciones, si se hubieran producido en un contexto de claridad. Pero tal como sucedieron las cosas, quedó desamparado, como

EL ESTADO Y LA SOCIEDAD

Un problema esencial

Esta exposición es la primera de la serie consagrada al problema del Estado, y por tanto no aspira a ser exhaustiva, a resolver todos los problemas. Es posible que al finalizar esta serie de exposiciones los problemas del Estado se presenten bajo una nueva luz. En efecto, tengo motivos para pensar que entramos en un período en el que van a plantearse de un nuevo modo muchas cuestiones controvertidas, muchas cuestiones respecto de las cuales el horizonte se nos aparece aún oscuro. Estamos a punto de liberarnos, y definitivamente, de una pesada hipoteca, de una muy pesada hipoteca que trababa a la vez la acción y el pensamiento socialista. El 21er. congreso del Partido Comunista soviético ha significado un retroceso respecto del 20º, pero el 22º congreso ha reanudado, con gran fuerza e intensidad, la limpieza de la situación y la política de desstalinización.

Todavía no alcanzamos a ver todas las consecuencias, teóricas y prácticas, de este 22º congreso; tal vez tenga oportunidad de referirme a ellas dentro de un momento.

Creo que comienzan a abrirse nuevos y muy amplios horizontes, tanto para el pensamiento como para la unidad de las fuerzas democráticas. La liquidación del stalinismo no es otra cosa que la liquidación de un cierta concepción del Estado, identificada con el marxismo por el período stalinista y por Stalin, y esta concepción del Estado, atribuida al marxismo, está en vías de desaparecer en la teoría y en la práctica, pese a las vacilaciones y a las fluctuaciones que observamos en una y otra. El Estado, el conocimiento del Estado, su descripción, su análisis detallado, son indudablemente elementos indispensables de toda política, y no sólo de la política, sino también de la filosofía, la historia, la sociología, y todas las ciencias de la realidad social. Pero si tal conocimiento es indispensable para las ciencias sociales, lo es mucho más todavía para la acción política propiamente dicha. Es a partir de ese conocimiento que se determinan los fines, los objetivos, los intereses políticos y los medios de la acción política.

Todo programa político debe elegir entre dos direcciones: o bien propone una acción dentro de un marco que acepta, dentro de un marco estatal determinado; se inserta entonces en ese Estado existente. O bien se propone introducir modificaciones en ese marco estatal existente, y hasta puede proponerse cambiarlo por completo. Lo que supone, claro está, el conocimiento de lo que se quiere cambiar, es decir, el conocimiento tanto de las instituciones y los instrumentos, el conocimiento de las leyes, como el de las técnicas de aplicación dentro del marco de determinadas instituciones del Estado. Estas últimas, las técnicas políticas propiamente dichas, las técnicas de aplicación dentro del marco institucional, se refieren al funcionamiento de tales leyes e instituciones, para aplicarlas a una realidad que es siempre más cambiante y más indecisa que los marcos políticos del Estado. Estas técnicas se proponen adaptar la realidad, confrontarla con la práctica social, dentro de ese marco, y obligar a la práctica social a entrar en el molde, podríamos decir, a sujetarse a las formas que el Estado le presenta.

Digamos que, en sentido general, el conocimiento del Estado es el dato esencial de la acción política. También es el dato esencial de un conjunto descrito y analizado por las ciencias sociales. La totalidad de las ciencias sociales, sociología, historia, economía política, el conocimiento del Estado y el Estado mismo están en una relación de constante interacción. Por un lado, aquéllas son el resultado, en cuanto operan con los datos de la vida social, de la práctica social, en el marco determinado por el Estado. Por otro lado, ellas contribuyen a determinar las posibilidades de acción sobre estos datos.

Por lo tanto, hay un movimiento de perpetua interacción entre las ciencias sociales y las estructuras del Estado. Y quiero hacer en este punto una distinción que considero importante: el Estado, tal como lo conocemos, tal como lo vivimos en la vida cotidiana, en nuestras experiencias y nuestras relaciones con las instituciones, ese Estado ha llegado a ser en la actualidad

una realidad tan compleja, tan dominante, que por sí solo constituye el objeto de varias ciencias, o de varias disciplinas que quieren hacerse científicas.

Un simple hecho demuestra esta complejidad: para saber quién toma las decisiones, dónde se las toma, etc., es necesario realizar estudios muy profundos y muy difíciles.

Tomemos un ejemplo concreto, entre las decisiones esenciales: ¿por qué, hace siete u ocho años, fue rechazada por un voto de la Cámara de Diputados la C.E.D., la Comunidad Europea de Defensa, de carácter más militar que económico? ¿Quién estuvo detrás de esa decisión? ¿Quién provocó el rechazo de la C.E.D.? ¿Y cómo se efectuó esta operación política? Y bien, es muy difícil contestar a estas preguntas; para hacerlo pueden ser necesarios libros enteros. Tomemos un caso más sencillo: ¿Cómo y por qué se establece la nueva Facultad de Ciencias en el terreno del Mercado de Vinos, por qué no puede ocupar el terreno que se le ha destinado, de qué modo se defienden los comerciantes en vinos? También a propósito de esto se podría escribir un volumen entero.

El aparato del Estado ha llegado a ser tan complejo que por sí solo constituye un objeto de estudio científico, y que la teoría de la decisión forma parte de la ciencia del Estado.

Hombres de Estado y hombres del Estado

Hay, por tanto, especialistas que conocen admirablemente al Estado, sea en su práctica, en lo que atañe a los engranajes que lo constituyen, como en la teoría. Estos teóricos se ocupan de definir en qué marco institucional y estatal se ejercen la soberanía, la autoridad, el poder. Añaden a eso una teoría de las constituciones, por ejemplo, y pueden escribir al respecto muchos volúmenes, algunos de los cuales son extraordinariamente brillantes. A estos especialistas los llamaré los **hombres del Estado.**

Todo hombre político, hasta nueva orden, es un **hombre de Estado**, es un hombre que actúa políticamente, sea dentro del marco de un determinado Estado, sea para modificar ese marco institucional. Pero un **hombre de Estado** no es necesariamente un

hombre del Estado. Voy a explicarles enseguida el sentido de esta distinción que yo hago. Considero que hay dos especies de hombres políticos: los hombres del Estado y los hombres de Estado, así como hay dos especies de sabios, dos especies de economistas, de sociólogos o de historiadores. Están quienes aceptan al Estado existente como un dato central de la realidad, como un dato central de las ciencias sociales, y que piensan en función de ese dato y en función del mismo plantean todos los problemas relativos al conocimiento de la sociedad, a las ciencias y a la misma realidad. Y hay otra especie de sabios: los que de una manera directa o indirecta ponen en cuestión las instituciones existentes, y que parten de un estudio científico de la realidad, de la vida y de la práctica social para plantear el problema del Estado, lo que entraña una crítica del Estado existente.

Es evidente que no puede haber un pensamiento socialista que no ponga en cuestión al Estado existente y a la realidad existente, el uno dentro y por la otra. No hay pensamiento socialista que no plantee una problemática, si ustedes me permiten emplear un término con algún matiz filosófico;

no hay pensamiento socialista que no plantee una poblemática del Estado, y que no se pregunte, a través de un análisis minucioso y tan profundo como es posible del Estado existente, cuáles de sus instituciones están ya esclerosadas y muertas, cuáles son discutibles, cuáles pueden ser utilizadas o transformadas, cuáles tienen un futuro y cuáles finalmente hay que crear para transformar al Estado de modo que corresponda a las nuevas exigencias.

Este análisis de las instituciones —algunas de las cuales están esclerosadas y muertas, mientras que otras son discutibles, pero susceptibles de transformación; algunas con porvenir y otras a crear—, este análisis es parte integrante del pensamiento político socialista. Si no partimos de esta crítica del aparato estatal existente, nos movemos simplemente dentro del marco de la realidad existente, no nos proponemos cambiarla, y de ningún modo merecemos el título de socialistas, cualesquiera sean nuestros conocimientos y nuestra habilidad.

Por lo demás, de esos conocimientos está ausente el elemento crítico, y yo pienso que en las ciencias sociales se puede postular como axioma que no hay verdadera ciencia

sin una crítica de la realidad existente. No obstante, hay muchas personas que se encuentran cómodas en la realidad existente, que se adaptan a ella y consideran conveniente el marco social del Estado existente. Se trata de hombres de acción, hombres políticos, a veces muy realistas, pero en el mejor de los casos oportunistas, y generalmente más que moderados, que aceptan a la burguesía, al Estado burgués, con todas las consecuencias de tal aceptación. Por consiguiente, creo que la condición de socialista y la de hombre del Estado son incompatibles; vamos a extendernos sobre esto.

Un socialista, un hombre político socialista, puede y debe ser un hombre de Estado. Hay incompatibilidad entre lo que yo he llamado la calidad de hombre del Estado y la calidad de socialista. El hombre político socialista conoce el manejo de las fuerzas sociales, conoce la dinámica de las fuerzas sociales dentro del marco del Estado existente. Se propone utilizarlas para modificar ese Estado. Y por eso puede ser un hombre de Estado sin ser un hombre del Estado. El arquetipo de estos hombres de Estado que no han sido hombres del Estado es, en

mi opinión, Lenin. Lenin fue un gran hombre de Estado, un admirable conocedor de todas las formas del Estado, un no menos admirable conocedor de las fuerzas sociales que están debajo y detrás de las realidades políticas, de las instituciones, pero no fue un hombre del Estado. No hay una sola línea escrita por Lenin que no contenga una profunda crítica de las instituciones existentes y de la realidad política existente. La distinción entre hombres del Estado y hombres de Estado puede parecer al principio un poco sutil. Creo que si se piensa en el caso de Lenin, parecerá palmariamente obvia. Una vez presentada esta distinción, con la que volveremos a tropezar más adelante, quisiera examinar rápidamente el lugar del Estado en la historia y ofrecer un esquema que podría luego permitir estudios mucho más amplios.

El Estado y el proceso de crecimiento económico

Esta es la posición teórica que fundamenta ese esquema general:

Primer punto: Hay un proceso de acu-

mulación económica que comienza en Europa occidental durante la Edad Media, hacia el final de la Edad Media, que aflora, por decirlo así, con la época mal llamada Renacimiento, que se desarrolla y se acelera hasta llegar a nuestros días, cuando esta acumulación de capital, de medios de trabajo, de técnicas, de conocimientos, este proceso acumulativo, se vuelve irresistible, y comienza además a extenderse al mundo entero. Primer punto, entonces, hay un proceso de acumulación que empieza en la Edad Media y se acentúa gradualmente, siguiendo una curva bien conocida.

Segundo punto: Este proceso de acumulación ha asumido, indudablemente, la forma capitalista. Tomó esa forma, en Europa occidental, durante el Renacimiento, en los siglos XVI y XVII, en condiciones que todavía no están bien elucidadas. La historia de los siglos XVI y XVII no es demasiado clara. Pero en todo caso, se sabe de modo general cómo y por qué este proceso tomó una forma capitalista.

Tercer punto: Esta forma capitalista era históricamente inevitable, y probablemente necesaria en Europa occidental, en las condiciones históricas y sociales en las que tuvo

lugar el proceso de acumulación, es decir, en un territorio ya ocupado por una organización económica, social y política, la del feudalismo.

Cuarto punto: Esta forma política que tomó el proceso de acumulación económica fue igualmente necesaria o inevitable aun en ausencia de tales condiciones anteriores, de esos antecedentes feudales; por ejemplo, en los Estados Unidos, donde no existían las condiciones precedentes, donde no existía el feudalismo, como en Europa, el proceso de acumulación ha tomado también la forma capitalista.

Quinto punto: Esta forma no es necesaria de manera absoluta. No hay ninguna necesidad absoluta en la historia. Sólo hay necesidades relativas, y actualmente se puede concebir perfectamente el paso de una economía relativamente primitiva a una economía socialista, dadas ciertas condiciones favorables. Aludo a los nuevos Estados, la Guinea por ejemplo, con un signo de interrogación porque no es totalmente seguro que se realice allí el pasaje de una economía tribal, de una economía primitiva, a una economía socialista, no obstante la posibilidad teórica de ello.

Sexto punto: Este proceso de acumulación constituye el eje central alrededor del cual podemos ordenar los elementos de la historia moderna, de la historia política y de la historia del Estado en los diferentes Estados contemporáneos.

¿Cuál fue el papel del Estado en este proceso acumulativo? ¿Qué sucedió en Inglaterra, por ejemplo? El crecimiento económico, el proceso de acumulación económica, fueron espontáneos, o casi espontáneos, a partir de la Edad Media; el Estado capitalista propiamente dicho, el Estado burgués, no entró en escena sino después de ese crecimiento económico. El crecimiento económico ha precedido al Estado. Es por eso, dado que el crecimiento económico precedió al Estado, que fue anterior a la formación y a la cristalización de un Estado, que a través de luchas en extremo agudas y aun de revoluciones, como la de Cromwell, pudo llegarse a un compromiso político, primero entre la burguesía y los feudales, pero que luego tendió a extenderse a esas dos clases dominantes y al proletariado, a la misma clase obrera. La democracia inglesa se ha constituido sobre la base de un típico compromiso político entre

las fuerzas sociales actuantes, y ese compromiso sólo fue posible porque el crecimiento económico precedió a la constitución del Estado, del aparato del Estado. Inglaterra se caracteriza por representar a la vez un compromiso político y la forma más evolucionada, la forma más acabada de la democracia burguesa, y esas dos características están unidas. ¿A qué se deben estos dos rasgos? Al hecho de que el aparato del Estado fue posterior al crecimiento económico.

El caso de los Estados Unidos es algo distinto, pero presenta empero ciertas analogías. También en los Estados Unidos el crecimiento económico tiene lugar sin ayuda del Estado. No es el Estado quien estimula, crea, impulsa el crecimiento económico; como en Inglaterra, éste precede a la constitución de un aparato del Estado federal, de un aparato estatal general, y es por eso que los Estados Unidos e Inglaterra son los países donde el Estado hizo notar menos su presencia, fue menos activo, por lo menos hasta hace bastante poco tiempo.

El caso de Francia es curioso e interesante. En Francia podríamos decir que el aparato del Estado se encuentra a horca-

jadas sobre el proceso de crecimiento. Pues aquí la burguesía nace del crecimiento económico pero se sirve del aparato del Estado, para la acumulación del capital y al mismo tiempo para afirmar su dominación en el curso del crecimiento.

Lo que quiero decir es esto: la burguesía inglesa es una burguesía comercial, la burguesía francesa es una clase que se consolida introduciéndose en el aparato del Estado, durante el siglo XVI; por ejemplo, compra puestos, cargos; se sirve de ese aparato estatal para facilitar el crecimiento económico; la acumulación del capital se realiza especialmente por la mediación del impuesto. Por tanto, la imbricación de la burguesía en el aparato del Estado es mucho más profunda en Francia que en Inglaterra, y este aparato estatal es mucho más denso. Desde la monarquía, Francia es el país de la centralización estatista, donde la burguesía penetra en el aparato del Estado, se apodera de él y se sirve de él para el crecimiento económico, a la vez que para su propia dominación; en consecuencia, la burguesía puede librar una lucha de clases mucho más encarnizada que en Inglaterra. El compromiso entre las clases no existe, y

Francia se convierte así en el país al que se puede llamar clásico (es una fórmula de Engels), "clásico" de la lucha de clases.

Debido a la disposición de las fuerzas sociales y a sus relaciones con la institución política, con el aparato del Estado, en países como Alemania, Italia y Rusia el proceso de crecimiento económico sucede a la constitución y a la cristalización del Estado. En todos esos países, en efecto, el papel económico del Estado ha sido considerable. El crecimiento económico se efectúa cada vez más por intermedio del Estado, que se convierte en el estimulante del mismo. Este no fue de ningún modo el caso de Inglaterra. Y llegamos finalmente a un caso límite, el de los países subdesarrollados, donde la constitución del Estado precede al crecimiento económico, pues estos países se hallan todavía en un estadio económico primitivo; van a iniciar la industrialización y ya tienen su Estado, su aparato estatal. Ustedes ven que esta situación es diametralmente opuesta a la de un país como Inglaterra, donde el crecimiento económico precede a la cristalización del Estado moderno.

Es evidente que el problema del Estado

no se plantea de la misma manera en un país donde aquél es posterior al crecimiento, donde la cristalización del Estado sucede al desarrollo económico, y en los países donde ella precede a ese crecimiento económico. En los países donde el Estado precede al desarrollo, en los países que en conjunto son subdesarrollados, es teóricamente posible pasar de una economía primitiva a una economía socializada; todo depende de quiénes se hallen a la cabeza del Estado, pero en todo caso es el mismo Estado el que se convierte en el terreno de las luchas sociales, y es lo que está en juego en ellas. Surge así un peligro, el de la formación de una burguesía que no sería una burguesía comerciante o comercial, sino una burguesía directamente ligada al aparato estatal, una burguesía burocrática, vale decir, una formación social enteramente nueva.

Vemos en consecuencia que cuanto más avanzamos desde el punto de partida de mi razonamiento a su fin, más cambia la disposición de las fuerzas sociales. En Inglaterra, la burguesía es estrictamente comercial y financiera. En los países situados entre ambos extremos, la burguesía se im-

pregna de elementos estatistas, precisamente porque ella misma impregna al Estado. Y en el otro extremo tenemos el grave peligro, todavía virtual, de una burguesía estatista, de una burguesía democrática. No sé si explico claramente este esquema. No es un esquema destinado a resolver todos los problemas del Estado moderno, sino a determinar el marco general en el que pueden ellos plantearse. El caso de Francia es muy singular, pues aquí el aparato del Estado es relativamente muy pesado, pero las fuerzas sociales y políticas operan dentro de este marco de manera tal que los problemas políticos se plantean de un modo que podríamos llamar ejemplar. Y es por eso que Marx y Engels han dicho de Francia que es el país clásico de las luchas de clases. Las luchas de clases se libran en el interior del Estado de una manera casi trasparente, casi visible, mientras que en otros países estas luchas son menos evidentes y menos visibles dentro del aparato estatal. Es por esto que, vista desde el exterior, la vida política francesa da una impresión de confusión y de agitación, que no es otra cosa que el aspecto exterior de su trasparencia, y aun de su fecundidad.

Lo económico, lo social y lo político

Paso ahora a algunas ideas muy sencillas, que pueden aclarar el problema.

Primera idea: Hay una interacción dialéctica entre la economía, es decir el crecimiento económico, y el desarrollo político. Esta interacción dialéctica determina la naturaleza, la estructura interna, el papel, y sobre todo el peso del Estado; por tanto, la estructura del Estado, cuando se la considera, por supuesto, a lo largo de amplios períodos históricos, depende del movimiento de la coyuntura, o sea de esta interacción.

Segunda idea: Esta interacción dialéctica entre lo económico y lo político no se ejerce directamente, sino por intermedio de las fuerzas sociales que entran en acción. Las fuerzas sociales son la mediación, el elemento intermediario, entre lo económico y lo político. Los caracteres particulares del Estado en Francia, en Inglaterra, en Alemania, en Italia, en Rusia, están determinados por las fuerzas sociales que han en-

trado en acción, y no directamente ni de modo inmediato por el crecimiento económico y por las cuestiones económicas. Dicho de otra manera, las luchas de clases juegan un gran papel. Hablamos de luchas de clases en el sentido más amplio del término, vale decir que no nos referimos únicamente a los períodos revolucionarios, a los períodos agudos, sino al peso recíproco, a las presiones recíprocas, a las acciones múltiples de las clases enfrentadas, a través de sus dirigentes, de sus hombres políticos, de sus ideas y sus ideologías; se trata de una relación constante, y no es posible reducirla a los períodos críticos.

Esto significa, y pienso que es muy importante, que es siempre en lo social donde hay que buscar el secreto de lo político, las razones de lo político y de lo estatal, y no en lo político mismo, ni tampoco en lo económico considerado aisladamente. Entre lo económico y lo político está siempre el plano de las fuerzas sociales, que es necesario analizar.

Finalmente, otra idea muy simple: la posibilidad de un movimiento político, es decir, la opción eventual entre distintas posibilidades políticas, depende estrechamente

de las fuerzas sociales que han entrado en acción y del grado de su participación.

Precisando más, esto es lo que quiero decir: Si las fuerzas sociales se estancan, si no entran en acción, cualesquiera sean ellas, si se equilibran entre sí, si se neutralizan, el Estado forma siempre un bloque. Un bloque aparentemente monolítico. No hay fisuras ni hendiduras en el aparato estatal. No hay movimiento, no hay posibilidades políticas en esos períodos de estancamiento, aparte de la acción dentro del Estado, aceptando sus estructuras. Ese es el momento de los hombres del Estado; son ellos quienes predominan, y quienes, por lo demás, contribuyen a inmovilizar la base social del aparato político. Las estructuras del Estado no están estructuradas solamente en el interior del mismo; también estructuran a las fuerzas sociales y la vida económica, la vida práctica, la sociedad entera. Pero cuando las fuerzas sociales empiezan a moverse, parecería que temblara la tierra bajo este edificio que daba la impresión de ser tan sólido y equilibrado. Y enseguida aparecen fisuras donde antes veíamos una pared vertical. Y lo que parecía una simple fisura se convierte en una honda grieta. In-

mediatamente todo se desplaza en ese gigantesco edificio, en este aparato estatal, y el bloque se pone en movimiento. Y se presenta ahora la posibilidad de cambiar algo en él. Es en este momento cuando pueden intervenir los hombres de Estado que no son exactamente hombres del Estado. Ellos conocen y ven tales posibilidades, y pueden elegir entre ellas. Saben además que las posibilidades que se ofrecen dependen estrictamente del movimiento de las masas, sin el cual el edificio del Estado seguiría siendo un bloque.

Esto significa, en primer lugar, que en la democracia hay grados, como en la revolución. El grado de democracia, o más bien el grado de democratización de la vida pública, de la vida política y social, es exactamente proporcional a la intensidad de la lucha por la democracia. La democracia no es otra cosa que la lucha por la democracia. La lucha por la democracia, es el movimiento mismo. Muchos demócratas se imaginan que la democracia es algo así como un estado estable hacia el que se puede y se debe tender. No. La democracia es el movimiento. Y el movimiento, son las fuerzas en acción. Y la democracia, es la lucha por la

democracia, es decir, el movimiento mismo de las fuerzas sociales; es una lucha permanente, y hay que librarla aun contra el Estado surgido de la democracia. No hay democracia sin lucha contra el mismo Estado democrático, que tiende a consolidarse como un bloque, a afirmarse como una totalidad, a volverse monolítico y a instalarse sobre la sociedad de la que ha salido.

El Estado tiene siempre una tendencia a consolidarse, aunque provenga de la democracia, a insertarla e incluirla dentro de sus estructuras, cosa que hay que evitar. Por consiguiente, hay que tomar con reservas la expresión "Estado democrático", y lo mismo hay que hacer con las expresiones a las que nos hemos habituado, de Estado obrero y campesino, Estado proletario y demás.

En fin, la profundidad de una revolución, como la de la democracia, varía según las fuerzas sociales que han entrado en acción, y según la intensidad de su acción. Hay grados en la revolución, como los hay en la democracia, y en realidad son los mismos. Se podría expresar esto en forma de axioma, de un axioma político: las fuerzas sociales determinan las posibilidades que

el talento o el genio de los dirigentes convierten en realidades.

Los hombres del Estado y los tecnócratas

Dicho esto, no hay duda de que actualmente abundan los hombres del Estado. ¿Por qué? Porque es extraordinariamente fuerte la tendencia realista a aceptar la existencia, a trabajar, a actuar, dentro de los marcos de la realidad existente, dentro de los marcos institucionales, de las instituciones dadas; en nuestros días hay un positivismo casi espontáneo que impulsa a los individuos a actuar dentro de los marcos existentes, y por tanto a aceptarlos. Por otra parte, ha sido silenciado el aspecto crítico del pensamiento en general, y del pensamiento marxista en particular. A menudo son los mismos marxistas quienes se convierten en hombres del Estado, uniendo una crítica verbal y una fraseología violenta a un enorme oportunismo práctico. Este deterioro del pensamiento y de la acción marxista ha contribuido mucho a orientar a muchas personas, y al

pensamiento en general, hacia este tipo de positivismo, de realismo. Y por tanto está muy extendida la tendencia a esfumar la problemática —nuevamente usamos este término filosófico, pues expresa bien lo que queremos decir—, la problemática precisa del Estado moderno, y a reducirla, sea a la táctica política, sea a una crítica más o menos moralizadora.

Tenemos un primer ejemplo de esta tendencia en el libro publicado por el Club Jean Moulin, "El Estado y el ciudadano". Hablaré del mismo con cortesía, pese a que no siempre la merecen sus autores, pues a veces se refieren en términos poco amables a hombres en quienes ven adversarios o críticos potenciales. Es un libro importante, y muy interesante. A menudo es brillante, siempre es inteligente, a veces profundo y a veces también extraordinariamente ingenuo. Pero su incoherencia es manifiesta. Un ejemplo muy claro:

Esta incoherencia se debe a la yuxtaposición de fórmulas ideológicas muy diferentes. Algunos de sus autores, a quienes por lo demás conocemos, pues su identidad es un secreto de Polichinela, son hombres del Estado, y no lo ocultan. La distinción entre

hombres del Estado y hombres de Estado se les puede aplicar con particular pertinencia. Y voy a leerles un breve párrafo que muestra admirablemente que son efectivamente hombres del Estado, con la fascinante ingenuidad de los tecnócratas que persiguen, no el mito del siglo XX, sino el *cuento de hadas* del siglo XX; es el folklore de la tecnocracia. Este pequeño y encantador párrafo se titula: "El Estado tal como es". Nos hallamos, por tanto, en pleno tema. "Ni el análisis del papel del Estado y de las instituciones políticas, ni el estudio del papel que juegan los innumerables grupos intermediarios, bastan para una seria toma de conciencia de los problemas de la democracia moderna. En efecto, el único criterio aceptable de nuestros juicios sobre las instituciones es el individuo, el ciudadano." Esta es una muy buena intención, pero habría que ver si tiene un sentido preciso. "Tratamos de no olvidarlo cuando expusimos el funcionamiento de los engranajes del Estado contemporáneo —esto nos remite a los artículos anteriores (H.L.)—, pero nos hemos referido a una imagen relativamente abstracta de sus necesidades, de sus deseos, y ahora importa precisarla, confrontarla con la realidad, o por lo menos con lo que podemos conocer de ella mediante la investigación de las ciencias sociales y por la reflexión." [3] Creo que es realmente un cuento de hadas de los tiempos modernos imaginarse al Estado frente al ciudadano y a ambos ante las necesidades y los deseos que se afrontan y se confrontan. ¡Y eso en lugar de buscar denodadamente el modo de superar la escisión entre el Estado y el ciudadano! Se trata al Estado como si tuviera una personalidad *propia* frente al individuo, como si tuviera las mismas características del individuo, pero en una escala mucho más amplia. Es el abandono de la reflexión crítica ante el Estado. Es una manera de ubicarse en el interior de éste. Es lo que yo llamo muy exactamente el pensamiento de los hombres del Estado. Ellos se colocan dentro del Estado para aceptar sus estructuras actuales y para juzgar la realidad según la medida del Estado, en lugar de hacer de la realidad el criterio para juzgar al Estado.

[3] Cf. pág. 185, "Tesis".

Creo que este pensamiento tiene un postulado interno, y es el de la íntima coherencia del Estado. Y ese libro acepta además otro mito de los tiempos modernos, el de la sociedad de consumo. Viviríamos en una sociedad de consumo, a la que tiende la industria moderna, la sociedad industrial, cualquiera sea la estructura de la producción; más exactamente, la estructura de la producción pierde toda importancia ante el hecho de que se generaliza la sociedad de consumo. Pienso que esta sociedad de consumo que pone entre paréntesis, que pasa por alto, las relaciones de producción, es el mito actual que corresponde al del individualismo en la época del capitalismo de libre competencia.

En ese momento, en los tiempos del capitalismo de libre competencia, la apariencia ideológica de la sociedad era el individualismo, el individuo que actúa por y para sí mismo. Y no se trataba sólo de apariencia y mistificación. Había algo de real en ello. En efecto, esta sociedad del capitalismo de

libre competencia posiblemente exigía de los individuos más iniciativa y más energía que las sociedades anteriores o posteriores. Y sin embargo el individualismo era meramente apariencia e ilusión, el flotante ropaje que encubría a la realidad del capitalismo. En nuestros días, el capitalismo de los monopolios asume la apariencia de una sociedad de consumo, en la que todo se hace en pro del consumidor, en la que las necesidades del consumidor son la regla de la misma producción capitalista; así se disimula la realidad de esta producción y el hecho de que los productores capitalistas fabrican hasta a los mismos consumidores, aunque sólo sea a través de la publicidad y de los estudios de mercado, de suerte que el consumidor es el hombre más enajenado que haya existido jamás, pese a que se cree un individuo libre, un individuo próximo a su realización, a su plenitud.

La idea directriz del libro mencionado, a saber, que el Estado tiene ya como único cometido la organización de la sociedad de consumo, puede servirnos de criterio para distinguir el pensamiento socialista del que no lo es. Para el pensamiento socialista, es imposible aceptar esa apología de lo exis-

tente. y no sólo de la sociedad actual con sus tendencias y su orientación capitalista, sino también de la apariencia halagadora que se da, y que es precisamente lo que hay que comenzar por desgarrar para llegar a su verdad, que sigue estando en las relaciones de producción. Es fácil decir que hacer apelación a la conciencia de la clase obrera, a la lucha de clases, a la acción sindical o al análisis de las relaciones de producción, significa retroceder al siglo XIX. No obstante, el análisis crítico de la realidad actual reposa sobre esa base intelectual. Para llegar a comprender la realidad actual, es necesario partir del pensamiento marxista, del método marxista, empleándolo para efectuar ese análisis, para penetrar el velo de apariencias que ya no es el de hace 30, 40 ó 50 años, ni el de hace un siglo, en la época del capitalismo de la libre competencia; pero este velo de apariencias no es menos abigarrado ni menos espeso que el del siglo pasado.

Por tanto, lo que reprocho al análisis político y económico del libro del club Jean Moulin es su aceptación en bloque de la existencia del Estado con sus tendencias actuales, con su orientación actual dentro

del marco del capitalismo contemporáneo, y el hecho de que intenta ser la expresión teórica de la sociedad de consumo, dentro del marco del capitalismo, mientras que nuestro análisis crítico es precisamente una parte de la denuncia de esas apariencias y del descubrimiento de la realidad que ellas ocultan, a saber, la realidad del capitalismo, el monopolio (ya no se trata del capitalismo competitivo con su apariencia de individualismo, sino del capitalismo monopolista, con su apariencia de sociedad de consumo). El Estado desempeña el papel de administrador de la sociedad de consumo, indudablemente. Esta sociedad está controlada más profundamente que nunca por el gran capitalismo, y debemos comenzar por tomar conciencia de esto si queremos modificarla. Por consiguiente, este libro nos ofrece un verdadero criterio, una línea divisoria entre el pensamiento socialista y un pensamiento al que se le puede llamar neotecnocrático, neocapitalista, o como se quiera, pero que no es socialista, porque, sin haber desaparecido totalmente (lo representan aún allí algunos miembros del P.S.U.), el elemento crítico está en él esfumado y anulado, por obra de los apolo-

gistas de lo existente y de los que yo den mino los hombres del Estado.

Los socialistas de Estado

Además de este círculo de hombres inteligentes que no se disocian del Estado y de la sociedad tal cual son, hay también entre nosotros una larga tradición de socialismo de Estado. La tradición del socialismo de Estado —el socialismo que acepta las estructuras del Estado existente y se inserta en ellas— es doble. Por un lado está el oportunismo del Partido socialista, de la socialdemocracia tradicional; por otro lado está el oportunismo del partido stalinista, del partido dominado y orientado por los stalinistas. En efecto, si se examina con atención la ideología de estos dos partidos, en sus elementos comunes, es decir, en lo que atañe a la aceptación del Estado existente, se verá que esta tradición no se remonta a Marx, sino a Lassalle. Guy Mollet es lassalliano a sabiendas, y Maurice Thorez lassalliano sin saberlo. Los dos aceptan el pensamiento de fondo de Lassalle, respecto

del aparato del Estado y de la necesidad de insertarse en él para actuar en su seno. Tal vez me digan ustedes que eso se aplica a Guy Mollet pero no a Maurice Thorez; no obstante, si tienen en cuenta la historia de los últimos veinte o de los últimos cinco años, encontrarán las pruebas de mi afirmación.

El lassallismo de izquierda coincide con el stalinismo. Stalin era un socialista de Estado que consideraba al Estado, y al Estado ruso, como la culminación de la historia, como el objetivo supremo y el término de la historia. El suyo era un socialismo de Estado, que se esforzó por todos los medios por consolidar al Estado. Y esto, como lo mostraré en otra exposición, es radicalmente diferente del pensamiento de Marx. En cuanto a Maurice Thorez, si estudiamos el pensamiento de Lassalle, vemos que contiene cierto número de afirmaciones. Lassalle hablaba de la ley de hierro de los salarios. Thorez habla de la pauperización absoluta con una obstinación tan grande como la de Lassalle cuando se refería a la ley de hierro. Y cuando Thorez era vicepresidente del Consejo, hace unos 10 ó 15 años, y se encargaba de elaborar el estatuto del funcio-

nario público, podía simultáneamente sostener en el plano teórico la idea marxista de que hay que destruir el aparato del Estado, y esforzarse en la práctica por consolidarlo, elaborando el mencionado estatuto. No hay duda de que el abundante número de funcionarios y la extraordinaria proliferación del Estado en Francia plantean graves problemas, pero promover la consolidación del Estado elaborando un estatuto del funcionario público que no se propone otra cosa, aunque se abogue, en la fraseología, por la destrucción del Estado existente, es una manera de eludir esos problemas.

Kruschev y la restauración de la democracia

El stalinismo en general, y en particular el stalinismo de Thorez, se caracteriza por la confusión, la ambigüedad, entre una fraseología revolucionaria y una práctica oportunista. La fraseología de izquierda encubre la práctica de derecha. La ideología sectaria encubre una práctica oportunista. Y eso mismo es el stalinismo, la esencia del stalinismo desde hace 30 ó 40 años, y esto es

lo que el 22º Congreso del Partido Comunista de la U.R.S.S. está a punto de disgregar y de relegar al olvido. Esta liquidación de una fraseología de izquierda superpuesta a una política de derecha está llegando a su fin, o sea que vamos finalmente a presenciar una política democrática abierta, transparente, en la que práctica y teoría están vinculadas de modo coherente. Yo creo que en su discurso Kruschev ha ido muchísimo más lejos de lo que han dicho la prensa francesa y la prensa comunista. Él ha lanzado un verdadero llamamiento al pueblo ruso, pasando por encima del aparato estatal y del partido. Ha apelado directamente al pueblo y lo ha invitado a controlar el aparato del Estado y el funcionamiento del partido, y eso es la esencia de la democracia en un Estado moderno, olvidada también por los hombres del club Jean Moulin, que en su libro, a veces muy detallado, ni siquiera plantean una cuestión tan importante como la de la representatividad de los organismos. ¿Quién debe estar representado en el Estado? ¿Quién y de qué manera? ¿Cuáles son los organismos que constituyen el tejido mismo de la vida democrática en el país? Hay que reconocer

que el problema era de difícil solución, puesto que en el país más avanzado política y socialmente, la U.R.S.S., fue escamoteado, y muy a menudo reemplazado por lo opuesto, por la solución contraria a la querida por Marx y Lenin, o sea, por la burocratización pura y simple del aparato estatal.

Ahora todos esos problemas se van a plantear bajo una nueva luz, y la democracia presentará su verdadero rostro, es decir que lo social contendrá el secreto y el sentido de lo político, y que incluirá el control popular, no del pueblo en tanto masa amorfa sino de hombres reunidos en grupos sociales reales, viviendo en la base de una vida real. El control del pueblo sobre el aparato del Estado, sobre los partidos políticos, o sea, sobre el conjunto de la superestructura política: he aquí lo que define a la democracia moderna.

LAS FUENTES DE LA TEORIA MARXISTA-LENINISTA DEL ESTADO

La teoría leninista del Estado es la teoría de la dictadura del proletariado, y al mismo tiempo, la teoría de la desaparición del Estado. Por consiguiente, esta tarde vamos a analizar simultáneamente la teoría de la dictadura del proletariado y la teoría de la desaparición del Estado.

El hecho de que esta teoría afirme a la vez la dictadura del proletariado y la desaparición del Estado me parece de la mayor actualidad. En efecto, cuando se habla de dictadura del proletariado, hay que saber de qué se está hablando. No se trata de una dictadura cualquiera. No se trata de la forma que la dictadura del proletariado ha tomado en la Unión Soviética, bajo Stalin. La teoría, o más bien, la práctica stalinista de la dictadura del proletariado ha sido una desviación, una deformación, y empleando un término que se ha vuelto banal, la práctica stalinista de la dictadura del proletariado fue un revisionismo respecto de la verdadera teoría leninista de la dictadura del proletariado y de la desa-

parición del Estado. Stalin sólo conservó de la teoría marxista-leninista uno de los dos términos, deformándolo: la dictadura del proletariado, agregándole una excrecencia teórica que no estaba ni en Marx ni en Lenin, a saber, la noción de que durante la construcción del socialismo se agrava la lucha de clase, imponiendo una consolidación del Estado. Esta deformación stalinista de la teoría marxista y leninista debe ser criticada, hoy día, a la luz de la auténtica teoría de Marx y de Lenin.

La dictadura del proletariado

Cuando se habla de dictadura del proletariado, hay que saber exactamente de qué teoría se habla, si de la teoría y la práctica stalinista o de la teoría marxista-leninista. El texto esencial con el que voy a comenzar se halla en las "Obras escogidas" de Lenin, edición de Moscú, tomo II, pág. 178. Lenin cita el "Manifiesto comunista" y dice: "Como hemos visto, según Marx y Engels la primera etapa de la revolución obrera es la constitución del proletariado en clase

dominante, la conquista de la democracia." Observen bien los dos términos: la constitución del proletariado en clase dominante y la conquista de la democracia. O sea que la constitución del proletariado en clase dominante es también la conquista de la democracia. "El proletariado se servirá de su supremacía política para despojar poco a poco a la burguesía de todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de la producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez la cantidad de las fuerzas productivas". (Marx y Engels, "Manifiesto del Partido Comunista".)

Después de citar este texto, Lenin lo comenta y lo profundiza mediante el análisis. Aquí tenemos formulada una de las ideas más notables e importantes del marxismo respecto del Estado, la de la dictadura del proletariado, elaborada por Marx y Engels después de la Comuna de París.

Encontramos luego una definición del Estado en extremo interesante, y que también forma parte de la legión de nociones marxistas olvidadas: "El Estado, es decir, el proletariado organizado como clase domi-

nante: esta definición del Estado no ha sido nunca comentada en la literatura de propaganda que predomina en los partidos socialdemócratas oficiales" (se trata de los partidos socialistas de la 2ª internacional, puesto que todavía no existía la 3ª). "Más aún —agrega Lenin—, ha sido olvidada precisamente porque es inconciliable con el reformismo y choca frontalmente con los prejuicios oportunistas habituales y con las ilusiones pequeñoburguesas respecto de la evolución pacífica de la democracia. El proletariado necesita del Estado. Todos los oportunistas, los socialpatriotas y los kautskistas (referencia a las polémicas de Lenin con los socialdemócratas de la época) lo repiten, asegurando que ésa es la doctrina de Marx. Pero se olvidan de agregar: 1) que según Marx, el Estado que necesita el proletariado es un Estado en vías de desaparecer, es decir, constituido de tal manera que comienza inmediata e inevitablemente a desvanecerse, y que 2) los trabajadores tienen necesidad del Estado, es decir, el proletariado organizado como clase dominante."

He aquí una doctrina con dos partes, muy claras y mutuamente complementarias. El

proletariado necesita un Estado. Este Estado no es el de la burguesía, es el del proletariado organizado como clase dominante. Pero es un Estado tal que comienza inmediatamente a desaparecer, y no puede dejar de hacerlo. El texto es terminante.

La desaparición del Estado, idea fundamental de Marx

Y ahora, para comprender bien los orígenes de esta teoría fundamental, vamos a remontarnos a los comienzos del pensamiento marxista, pues la teoría de la dictadura del proletariado y de la desaparición del Estado de Lenin tiene sus raíces más profundas en el pensamiento del mismo Marx y en la crítica marxista de la doctrina hegeliana del Estado.

No faltan teóricos, empero, que consideran perimida a la teoría de la dictadura del proletariado, y que piensan en consecuencia que ella carece de importancia, que hay que relegarla a un segundo plano, que después de todo es más oportuno mostrar en la crítica de Marx y de Engels la realización progresiva de la razón en el Estado,

el hecho de que esta Razón no se realiza de una manera estática y definitiva en el Estado hegeliano, y que es posible profundizar la teoría de la Razón dentro del Estado, y conciliarla con la realidad moderna lanzando por la borda la teoría de la desaparición del Estado. Vamos a examinar este punto, evidentemente muy serio. Pienso que si la teoría de la desaparición del Estado es falsa, hay que abandonarla, arrojarla por la borda. Si se demostrara alguna vez que no es posible hacer desaparecer al Estado, que él está destinado a prosperar y perfeccionarse hasta el fin de los tiempos, el marxismo entero quedaría invalidado. La dialéctica no tendría sentido, pues la dialéctica revolucionaria de Marx y de Lenin se resume en aquella teoría. La revolución socialista capitularía ante la democracia; el marxismo se desplomaría en su totalidad. Ni siquiera se podría dar un sentido preciso a la teoría de la superación, o de la realización concreta de la filosofía. La filosofía seguiría siendo especulativa, el Estado seguiría estando, de una u otra manera, por encima de la sociedad, la historia seguiría su curso, atenuando tal vez sus contradicciones, pero haciendo nacer otras. La revo-

lución, en el sentido de Marx y de Lenin, no tendría ya sentido.

La crítica del Estado en Marx

Por lo tanto, es esencial recordar rápidamente el análisis marxista del Estado en general, y especialmente el análisis de la desaparición del Estado que encontramos en las críticas de Marx y Engels a las doctrinas de Hegel, es decir, en una serie de textos a los que vamos a pasar revista, comenzando por las obras de juventud de Marx. Partiendo de estas obras, voy a mostrarles que la tesis de la desaparición del Estado está presente ya en los principios del marxismo. No voy a referirme a la obra no publicada de Marx que se titula "Crítica de la filosofía del Estado de Hegel", sino al pequeño artículo escrito en 1843 y publicado en París en 1844, titulado "La crítica de la filosofía del Derecho de Hegel": "La crítica de la filosofía alemana del Estado y del Derecho, a la que Hegel ha dado la formulación más coherente, más rica, más definitiva, la crítica de esta teoría

es al mismo tiempo el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad de la que es solidario" (cf. el tomo I de las "Obras filosóficas", edición Molitor, pág. 95, traducción modificada por H.L.). Pesemos cada palabra: se trata del análisis crítico del Estado moderno, es decir, no de la filosofía de Hegel, sino del Estado, con el que esta filosofía está de hecho vinculada, y del cual es la ideología. No se trata entonces del análisis crítico de una teoría, sino del análisis crítico del mismo Estado moderno y de la realidad de la que es solidario.

"Es también la negación decisiva de toda la forma anterior de la conciencia política y jurídica en Alemania, de la cual la filosofía especulativa del Derecho es precisamente la expresión más importante y más universal, elevada al rango de ciencia. Sólo Alemania ha podido dar origen a la filosofía especulativa del Derecho, esta teoría trascendente y abstracta del Estado moderno, cuya realidad sigue siendo un más allá —aunque sólo sea más allá del Rhin—; e igualmente, la representación alemana del Estado moderno (este texto fue publicado en París, H. L.), que hace abstracción del hombre real, no era posible sino porque,

y en cuanto, el Estado moderno mismo hace abstracción del hombre real, y no satisface más que de una manera imaginaria al hombre total" (Molitor, íd., traducción modificada). Esta última frase significa, en verdad, que el hombre político, el ciudadano, no es más que una ficción política en la que el hombre real, el hombre total, no se realiza sino de un modo imaginario. No es en el nivel del Estado, dentro del Estado, en lo que depende del Estado, donde se realiza el hombre, sino que por el contrario se realiza liberándose del Estado. La fórmula no puede ser más clara.

En "La cuestión judía", de aproximadamente la misma época, cuando tenía 25 años, Marx escribe: "Solamente allí donde el Estado político subsiste en su desarrollo completo puede aparecer con su carácter propio y su pureza las relaciones del judío en general, del hombre religioso, con el Estado político, es decir, las relaciones de la religión con el Estado. La crítica de esta relación deja de ser crítica teológica allí donde el Estado no considera a la religión desde un punto de vista teológico, sino desde un punto de vista político, y cuando se trata realmente de un Estado. La crítica se

transforma en tal caso en crítica del Estado político" (Molitor, I, pág. 171. Traducción modificada). Siempre volvemos a la idea de una crítica general de todo Estado político. En el mismo texto leemos: "En la religión de Estado, el Estado se limita a sí mismo haciendo lugar en su seno a la religión. La emancipación política de la religión no equivale a una emancipación acabada, sin contradicción, porque la emancipación política no es el modo completo, sin contradicción, de la emancipación humana." Repito: "La emancipación política de la religión no equivale a una emancipación acabada", o sea que cuando, por ejemplo, se produce la separación de la Iglesia y el Estado no es una emancipación, una liberación cabal, porque "la emancipación política no es el modo completo, sin contradicción, de la emancipación humana". Se revela inmediatamente el límite de la emancipación política por cuanto el Estado puede liberarse de una limitación sin que el hombre mismo se halle realmente liberado, por cuanto el Estado puede ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre. Esto se aplica a todos los Estados que logran su independencia, por ejemplo, los nuevos Es-

tados: los pueblos creen que dado que ten-
drán su independencia nacional, serán in-
mediatamente libres. Pero se puede estar
sometido a un Estado libre. Es posible, en-
tonces, que el Estado se haya emancipado
de la religión aunque la gran mayoría de
los ciudadanos no deje de estar sometida
a la religión, mientras lo esté a título pri-
vado. La relación del Estado con la reli-
gión, especialmente la del Estado libre con
ella, no es más que la relación de los hom-
bres que lo constituyen con la religión. En
consecuencia, el hombre se libera de una
limitación por la mediación del Estado, o
sea que se libera políticamente, mientras
que sólo limitadamente supera esa restric-
ción en contradicción consigo mismo; aunque
se proclame ateo por mediación del Estado,
es decir, cuando proclama ateo al Estado, si-
gue estando religiosamente limitado. El Es-
tado es el mediador entre el hombre y la
libertad del hombre, es decir que, en el me-
jor de los casos, cuando se libera de tal o cual
limitación, como la religión del Estado, el
Estado no es más que una mediación entre el
hombre y él mismo, o sea, una etapa inter-
mediaria en la realización y la liberación
del ser humano.

Estas obras de juventud de Marx están llenas de antífrasis, están escritas con un estilo demasiado visiblemente dialéctico. Son casi una exhibición de pensamiento dialéctico. Las contradicciones son puestas en evidencia de una manera chocante, concebida para chocar, es decir, en un estilo escrito más que hablado, de modo que estas citas pueden parecer difíciles.

Veamos ahora un texto fundamental, siempre del mismo período, en el cual Marx critica la escisión interna que se produce, cuando hay un Estado político, entre el hombre y el ciudadano, entre el hombre privado y el hombre público, escisión que es también una separación del individuo y la sociedad, un cisma en el interior del individuo. "Cuando el Estado político ha alcanzado su pleno desarrollo, el hombre lleva en la vida y en la realidad, y no sólo en su pensamiento y su conciencia, una vida doble, una vida celestial y una vida terrenal. Por un lado está la vida en la esencia

colectiva política... donde tiene para sí valor de ser colectivo, y por otro lado la vida en la sociedad civil, donde actúa como hombre privado, considera a los demás como medios, se reduce él mismo a la calidad de medio y se convierte en juguete de fuerzas extrañas. El Estado político mantiene con la sociedad civil una relación tan espiritualista como el cielo con la tierra" (Molitor, I, pág. 177, traducción modificada). Se trata del Estado político que ha llegado a su desarrollo completo, del Estado más moderno, y por tanto, del Estado más democrático. El Estado es en su esencia de la misma naturaleza que la religión, aunque se separe de la religión y luche contra ella. Es decir que toda ideología de Estado es una religiosidad, y es por eso que el culto de la personalidad de Stalin era una religiosidad, puesto que era el culto del Estado y no el culto de la personalidad de Stalin. Era el culto del Estado a través de la personalidad de Stalin. Por eso había necesariamente en él un elemento de religiosidad. Este análisis se encuentra en Marx. Hay una religiosidad de Estado, ligada a la existencia del mismo, porque el Estado guarda con la vida real la misma relación

que el cielo con la tierra, es decir que está por encima de la vida real, la sobrevuela. Triunfa sobre ella como la religión sobre el mundo profano. Admirable descripción de lo que sucedió con la ideología stalinista, pues el antistalinismo fue vencido como la religión vence al mundo profano, reconociéndolo y restaurándolo si es necesario. "En la realidad inmediata, en la sociedad civil, el hombre es un ser profano. Allí donde para sí mismo y para los demás vale como individuo real, no es más que falaz apariencia. En el Estado, por el contrario, donde vale genéricamente, es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria; está despojado de su individualidad real y colmado de una irrealidad universal" (Molitor, íd., pág. 177, traducción modificada). Es la crítica de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Marx critica en primer lugar la división de los derechos en derechos del hombre y derechos del ciudadano. Los derechos del ciudadano son abstractos, ficticios. Sólo le otorgan al individuo una soberanía imaginaria, fuera de la individualidad real, y en una irrealidad universal, mientras que los derechos del hombre son esencialmente los derechos del individuo

egoísta, y en la sociedad burguesa, los derechos del propietario, de la propiedad privada.

He aquí otras dos citas de "La cuestión judía": "En los momentos en que toma intensa conciencia de sí misma, la vida política trata de destruir a su propia condición, a la sociedad civil con sus elementos, y de constituirse sin contradicción en vida genérica del hombre real. Ahora bien, no puede hacer tal cosa sin entrar en contradicción con sus condiciones y sin declarar la revolución permanente" (Molitor, pág. 181, traducción modificada). ¡Sorprendente frase!

La vida política contra la vida real

La vida política aplasta a su propia condición, es decir, a la vida cotidiana, la vida económica, la vida de los individuos reales. Aplasta a sus propias condiciones cuando quiere intensificarse, cuando afirma estar por encima de esa existencia banal de la vida de familia, de la pareja, de la vida cotidiana en general. Aplasta, niega su propia contradicción, su propia condición, en-

tra en contradicción consigo misma y al hacerlo "declara la revolución permanente"; expresión realmente asombrosa, que debería suscitar algunas discusiones.

El drama político termina por tanto inevitablemente en la restauración de la religión, de la propiedad privada, de los elementos de la sociedad civil, así como la guerra termina en la paz. Se habla aquí, evidentemente, del jacobinismo, pero también de un drama más profundo: es una crítica de la Revolución Francesa, y una crítica de gran alcance. Es una crítica de todo Estado y de toda política. Conocemos esos períodos en los que la vida política es tan intensa que aplasta sus propias condiciones y declara la revolución permanente, que desemboca en la restauración de la religión, por ejemplo. "Los miembros del Estado político son religiosos (destaco este término) por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad civil y la vida política. Lo son en cuanto el hombre se conduce respecto de la política, situada más allá de su individualidad real, como si ella constituyera su propia vida" (Molitor, pág. 187, traducción modificada).

La crítica de Marx va muy lejos. Es la crítica de la vida política misma. Yo diría que es la crítica de la vida del militante, de cierta militancia que se postula como la vida total, en la que el militante se entrega tan completamente que se separa de todo lo que no es político, pretendiendo trascender todo lo que sea extrapolítico. Religiosos, "lo son también por cuanto la religión es en este caso el espíritu de la sociedad civil, la expresión de la escisión y de la alienación del hombre respecto del hombre. La democracia política es cristiana en la medida en que el hombre, todo hombre y no sólo un hombre, tiene valor de esencia soberana y suprema, mientras que en su aspecto inculto y no social, en su existencia contingente, en resumen, tal como es, el hombre se pierde, se enajena, se entrega a relaciones y a elementos inhumanos, sin ser empero un ser genérico real. La representación fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, a saber, la soberanía del hombre nacida de una esencia extraña y distinta del hombre real, se convierte en la democracia en realidad sensible, en presencia real, en realidad profana" (Molitor, íd., íd.). Marx ha dicho en diversas ocasiones, especial-

mente en la "Crítica de la filosofía del Estado de Hegel", que la democracia está respecto de todas las formas del Estado en la misma relación que el cristianismo respecto de las demás religiones. El cristianismo pone al hombre en la cúspide, pero se trata del hombre alienado. Y también la democracia pone al hombre en la cúspide, pero no al hombre real, sino al hombre alienado, no al hombre pleno. ¿Por qué? Porque ella es un Estado político.

Crítica de los derechos del hombre

Y en este punto Marx retoma la crítica de los derechos del hombre. En cuanto tales, los derechos del hombre se distinguen de los del ciudadano. Ahora bien, ¿qué es un hombre si se lo distingue del ciudadano? Precisamente, el miembro de una sociedad civil. ¿Por qué al hombre, miembro de la sociedad civil, se le llama hombre a secas, y a sus derechos se les llama derechos del hombre? ¿Cómo explicar esto? Por la relación que hay entre el Estado político y la sociedad civil. Por la esencia misma de la

emancipación política. "Los pretendidos derechos del hombre, distinguidos de los derechos del ciudadano, no son otra cosa que los derechos del mundo, de la sociedad civil, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la esencia común. Se trata de la libertad del hombre considerado como una mónada aislada (recordemos que Marx había leído asiduamente a Leibnitz), replegada sobre ella misma; el derecho del hombre a la libertad no se funda en la relación del hombre con el hombre, sino más bien en la separación entre hombre y hombre. Es el derecho a esta separación, el derecho del individuo limitado a sí mismo. La aplicación práctica del derecho del hombre a la libertad es el derecho del hombre a la propiedad privada, y este derecho es el derecho de gozar a su antojo, sin relación con los demás hombres, independientemente de la sociedad, de su fortuna, y de disponer de ella. Es el derecho al egoísmo. En su aplicación, esta libertad individual forma la base de la sociedad civil. Hace que cada hombre encuentre en otro hombre, no la realización, sino la limitación de la libertad. Resumiendo, ninguno de los pretendidos

derechos del hombre va más allá del hombre egoísta. . ." (Molitor, págs. 193-194, íd.).

Esto está siempre en "La cuestión judía", a propósito del problema de la emancipación de los judíos, de su participación en el Estado político: "El hombre político (no se trata del profesional de la política, sino del hombre en cuanto participa en la vida política) no es más que el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona alegórica y moral. Toda emancipación es una reducción del mundo humano, de las relaciones humanas, al hombre mismo. La emancipación política reduce al hombre, por un lado, a los miembros de la sociedad civil, al individuo egoísta; y por otro, a los ciudadanos y a la persona moral." Y sigue aquí una cita igualmente esencial: "Es solamente cuando el hombre individual real ha reabsorbido al ciudadano abstracto y cuando se ha convertido como individuo, en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, en el ser genérico, es solamente cuando ha reconocido y organizado sus propias fuerzas como fuerzas sociales y cuando no separa más de sí mismo la fuerza social en forma de fuerza política, es entonces solamente que

se realiza la emancipación humana". Señalo que la traducción Molitor, tomo III de las obras llamadas filosóficas (siempre se las llama obras filosóficas, aunque contienen en realidad la crítica de la filosofía), págs. 201 y 202, es muy mala. La frase es incomprensible, y hasta está trunca, de modo que rectifiqué la traducción. Luego, es solamente cuando el hombre real, individual, ha reabsorbido en sí mismo, recuperado y puesto fin a esta alienación política, cuando ha reabsorbido, recuperado a las fuerzas separadas de él, cuando ha reabsorbido al ciudadano abstracto, cuando como hombre individual, en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, se ha convertido en un ser genérico, es decir en la humanidad, en la especie humana, es sólo cuando ha reconocido y organizado sus propias fuerzas como fuerzas sociales —y enseguida vamos a ver cuál es el sentido preciso de este término— y cuando ya no separa de sí mismo la fuerza social en la forma de fuerza política, es decir, cuando la forma y la fuerza de lo político ya no está fuera de él, por encima de él: el Estado, cuando ha recuperado las fuerzas enajenadas en la

política, en la vida política, "es solamente entonces cuando se realiza la emancipación humana". Considero que éste es un texto decisivo.

La democracia y el pueblo

Quisiera leerles algunos extractos de la "Crítica de la filosofía del Estado de Hegel":

En primer lugar éste: "Hegel considera que la relación real de la familia y de la sociedad civil con el Estado es su actividad íntima, imaginaria" (Molitor, Obras filosóficas de Marx, IV, pág. 23, íd., íd.). La familia y la sociedad civil son los supuestos del Estado, sus elementos propiamente activos. Pero en la especulación hegeliana la relación se invierte. Cuando se hace de la Idea un sujeto, es decir, una realidad consciente, y en el fondo supraconsciente, una Idea absoluta, los sujetos reales como la sociedad civil, las familias, las diversas circunstancias, se convierten en momentos irreales de la Idea, que tienen una significación muy distinta. Y en este punto aparece claramente la crítica del misticismo panlógico de Hegel y de la manera hegeliana

de hipostasiar la Idea absoluta, concebida como sujeto. Hegel no desarrolla su pensamiento a partir del objeto; deduce el objeto a partir de un pensamiento cerrado en sí mismo, dentro de la esfera de la lógica, y en tal caso, dice Marx, las categorías políticas se originan como categorías lógico-metafísicas en la forma más abstracta.

Aquí tenemos un texto que continúa lo que yo les decía recién (íd., pág. 67): "La democracia es el enigma resuelto de todas las constituciones. . . Hegel parte del Estado, y el hombre es para él el Estado subjetivado. La democracia parte del hombre y para ella el Estado es el hombre objetivado. Así como no es la religión quien crea al hombre, sino el hombre quien crea la religión, no es la constitución la que crea al pueblo, sino el pueblo quien crea la constitución. Desde cierto punto de vista, la democracia es en relación con todas las formas políticas lo que es el cristianismo en relación con las demás religiones. Asimismo, la democracia es la esencia de toda constitución política, el hombre socializado como constitución política particular. Respecto de las otras constituciones es como el género respecto de sus especies, con la

diferencia de que el género aparece aquí como existencia, y en consecuencia, en relación con existencias que no corresponden a la esencia, como una especie particular. En la monarquía, en la república considerada como forma particular del Estado, el hombre político tiene su existencia particular al lado del hombre no político, del hombre privado. Como lo expone Hegel, la propiedad, el matrimonio, el contrato, la sociedad civil se nos aparecen, respecto de esta forma absoluta de Estado político, como el contenido con el cual éste se vincula en calidad de fuerza organizadora. "En esta teoría, por tanto, el Estado se presenta como una forma que organiza a un contenido informe. Es una teoría que encontramos con frecuencia, y que proviene de Hegel. "En la democracia", continúa Marx, "el Estado político es simplemente un contenido particular, una manera de existencia particular del pueblo... Los franceses modernos han interpretado esto diciendo que en la verdadera democracia el Estado político desaparece".

Marx y Lenin están de acuerdo con esta teoría, pues también piensan que la verdadera democracia es la desaparición de la misma democracia política. Marx adopta en

este punto una idea de Saint-Simon, según la cual la realización de la democracia es el fin del Estado. Ustedes conocen la famosa parábola de Saint-Simon: si se le quitaran a un país diez hombres de Estado, diez generales, diez príncipes, ese país seguiría funcionando exactamente de la misma manera. Pero si se lo privara de los diez principales sabios, de los diez principales técnicos, de los diez principales dirigentes industriales, las cosas ya no irían bien. Es la famosa parábola sansimoniana según la cual el Estado es inútil cuando la sociedad ha alcanzado cierto grado de desarrollo. Marx no lo cita, pero indudablemente se refiere a Saint-Simon. Recordemos que la crítica del Estado, de la filosofía hegeliana del Estado, no fue publicada, es un borrador. Marx no dio la referencia, no hizo la cita, pero está muy claro que la frase "los franceses modernos han interpretado esto diciendo que en la verdadera democracia el Estado político desaparece", hace alusión a Saint-Simon, y tal vez también a Fourier o a J. B. Say.

Esta idea estaba "en el aire" en la Francia de esa época, particularmente a consecuencia de los escritos de Saint-Simon. Por

tanto, desde esa época se habla del fin del Estado. La crítica a Hegel no es solamente una crítica a la concepción hegeliana del Estado para sustituirla por una concepción marxista del Estado; la crítica a la filosofía hegeliana del Estado es ya la teoría de la desaparición del Estado. Es una crítica mucho más fundamental, que va mucho más lejos que un simple análisis con observaciones reticentes.

Las contradicciones del Estado

Marx analiza largamente la relación que establece Hegel entre los estados, sin mayúscula, es decir los oficios, las corporaciones (se decía en otros tiempos: "tomar un estado", y todavía se usa un poco la expresión en provincias, y tal vez hasta en París) y el Estado. Los estados no son las clases, en el sentido estricto del término, sino los oficios, las corporaciones, y hasta los grupos, como el tercer estado. En alemán es "Stände", mientras que el Estado es "Staat"[4]. En francés hay una cierta confusión en el vocabulario, y por eso tengo que advertirles que Marx examina la relación que establece Hegel entre los estados (con minúscula) y el Estado (con mayúscula).

Y llegamos al punto importante. La principal característica de la relación entre estados y Estado, según Hegel, y Marx lo indica con ironía, es que la carencia de bienes y el estado del trabajo no son tanto un estado de la sociedad civil como el terreno sobre el cual reposan y se mueven todos círculos de esa sociedad, o sea que reemplaza ya el análisis hegeliano por un análisis marxista de la base del Estado. Marx cita un texto de Hegel, que vuelve contra éste con su virtuosismo habitual:

Escribe Hegel: "Es importante destacar que hay un prejuicio frecuente y peligroso que representa a los estados desde el punto de vista de su oposición al gobierno, como si fuera esa la situación esencial. Orgánicamente, es decir considerado en la totalidad,

[4] En español suele usarse el término "estamento" con una significación equivalente a la del alemán "Stand", que corresponde también a nuestro "estado" (Diccionario de la Real Academia, acepción 2). (N. T.)

el elemento de los estados sólo se afirma por la función de mediación. Por tanto la oposición queda reducida a una apariencia. Si una oposición que se manifiesta no interesara sólo a la superficie, si se convirtiera en una oposición sustancial, el Estado estaría en vías de desaparecer" (Molitor, id., págs. 146-147, traducción rectificada. Cf. también la traducción de Hegel en la colección "Idées", págs. 334-335. Esta última traducción traslada "estado" como "asamblea" u "orden", lo que no contribuye a aclarar la cuestión.)

Este es un texto muy curioso, y Uds. se percatan en seguida del partido que puede sacar de él Marx. Lo que quiere decir Hegel es que si se considera a los oficios, las corporaciones, diríamos hoy los sindicatos, si se considera a la sociedad civil en su oposición contra el gobierno, se comete un error peligroso. Lo que hay que considerar son esos elementos tomados dentro de la totalidad, es decir, integrados en el Estado. Lo que se nos presenta en este caso es la mediación, la conciliación; la oposición pasa a segundo plano. Se percibe el vínculo de estos estados particulares con el Estado en general, es decir, que se los aprehende den-

tro de una totalidad, que no son más que los elementos de una totalidad. Si por azar la oposición se hiciera real, si hubiera en el seno de la sociedad contradicciones reales entre los estados y el Estado, el Estado estaría a punto de desaparecer, se hallaría minado por las contradicciones. O sea que Hegel, con su genio extraordinario, aunque limitado, percibe perfectamente el punto en que su teoría se va a volver contra él. Él, que dice que en todas partes hay contradicciones, se da cuenta de que si las hay dentro del Estado eso significa que el Estado va a estallar en pedazos, para finalmente desaparecer: no habrá más Estado. Todo el trabajo de Marx consiste en llevar la dialéctica hegeliana más lejos que Hegel; es por eso que nota cuidadosamente este texto, que muestra que las oposiciones son muy reales y que se convierten inevitablemente en contradicciones, que lo son ya, y que en consecuencia el Estado va a estallar, el Estado está destinado a desaparecer. Vemos entonces que esta crítica del Estado va muy lejos. Señalaré de paso que implica la crítica de la filosofía, es decir, tanto del materialismo como del espiritualismo en cuanto representaciones filosófi-

cas, que corresponden a las representaciones políticas y a las ideas que reinan en el mismo Estado. Mencionaré, para quienes les interese, que la crítica de las representaciones está en el tomo IV de las "Obras filosóficas", traducción Molitor, págs. 182, 185, y la crítica de las representaciones políticas está en las págs. 186 y 244. Las representaciones, las abstracciones filosóficas y las políticas están vinculadas; la teoría de la superación de la filosofía está vinculada con la teoría de la superación de la abstracción política, o sea, con la teoría de la desaparición del Estado.

No insistiré sobre la crítica del formalismo político. Tenemos un texto importante en la carta de Marx a Ruge de septiembre 1843, que responde a diversas preocupaciones, que muestran que Marx no rechaza totalmente la tesis hegeliana según la cual el Estado es la razón encarnada.

El Estado, es la prueba de que la razón humana es objetiva... Aunque sea sublevante, el Estado tiene una razón, tiene razones para existir, pero hasta un cierto punto llegado el cual la misma razón, la razón humana, exige su desaparición.

Esto es lo que dice Marx en esa carta a

Ruge: "La razón ha existido siempre, pero no siempre en la forma racional. Por tanto, la crítica... (les señalo al pasar que Marx emplea el término "crítica" en un sentido particularmente fuerte, pues se trata de una crítica fundamental, de una crítica radical, de una crítica que va hasta las raíces, y como él mismo lo dice, hasta las raíces del hombre) la crítica puede partir de cualquier forma del conocimiento teórico y práctico y de las formas propias de la realidad existente, teniendo por fin y objetivo último poner de manifiesto la verdadera realidad. Ahora bien, en lo que atañe a la vida real, el Estado político, aún allí donde no está conscientemente impregnado de las exigencias socialistas, incluye, justamente en sus formas modestas, las exigencias de la razón". Luego, hay algo de racional en el Estado, en su funcionamiento, en sus capacidades de organización, aunque no sea todavía socialista, aunque no esté impregnado de exigencias socialistas, como dice Marx. En todas partes supone a la razón realizada hasta un cierto punto. Dondequiera hay un Estado, éste se presenta como la encarnación de la razón, y hasta cierto punto lo es, en sus hombres, en sus organizacio-

nes, en sus técnicos y administradores, y hasta en sus policías. Pero en todas partes "cae igualmente en la contradicción entre su definición teórica y sus supuestos reales". De este conflicto del Estado consigo mismo se puede desentrañar la verdad social. Fíjense en las palabras "verdad social". No hay Estado que no esté en conflicto consigo mismo, vale decir que el Estado lleva en sí el germen de la autodestrucción. Por tanto, en todas partes es posible desentrañar la verdad social. Así como la religión es el resumen de las luchas teóricas de la humanidad, el Estado político es el resumen de sus luchas prácticas. El Estado político expresa en su forma, "sub specie republicae", todas las luchas sociales, todas las necesidades sociales, todas las verdades sociales.

En este punto hay que introducir, en la evolución del pensamiento de Marx, la idea de la existencia de diversos niveles de verdad o de diversos encadenamientos de verdades, que salen las unas de las otras a través de una crítica de la realidad y del nivel precedente. Hay una verdad filosófica que se origina en la crítica filosófica de la religión y hay una verdad política de las

representaciones filosóficas. Hay, finalmente, una verdad social de la política y de la filosofía.

Es necesario examinar más minuciosamente al Estado. No hay que transformarlo o destruirlo de cualquier manera. Hay que estudiarlo en su calidad de resumen, de compendio de las necesidades **sociales,** de las luchas **sociales** pasadas o presentes, de las verdades **sociales.** La crítica del Estado debe partir del hecho de que hay una verdad social del Estado que reconoce en él lo que el Estado engloba de necesidades sociales, luchas sociales, verdades sociales, aunque lo enmascare, disimule y transforme. Hay una verdad social de la filosofía tanto como de la política. "En el curso de su desarrollo la clase trabajadora sustituirá a la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá a las clases y a su antagonismo. Ya no habrá un poder político propiamente dicho, puesto que el poder político es precisamente el resumen oficial del antagonismo existente en la sociedad civil". Leemos esto en la "Miseria de la filosofía" (1845).

Más tarde, en "Los orígenes de la familia, de la propiedad y del Estado", Engels

retoma esta crítica de las tesis hegelianas. "El estado no representa de ningún modo una fuerza impuesta a la sociedad desde el exterior, no es tampoco la realidad de la idea moral, la imagen y la realidad de la razón, como lo pretende Hegel". El Estado es un producto de la sociedad, en una determinada etapa de su desarrollo. Constituye una confesión de que esta sociedad se ve envuelta en una contradicción insoluble consigo misma, que se han escindido en antagonismos inconciliables de los que es incapaz de desembarazarse; para que esos antagonismos (las clases que tienen intereses económicos contradictorios) no se devoren mutuamente y no devoren a la sociedad en una lucha estéril, se hizo necesaria una fuerza que, ubicándose, en apariencia, por encima de la sociedad, modere el conflicto, manteniéndolo dentro de los límites del orden. Esta fuerza, que ha surgido de la sociedad pero que se ubica por sobre ella, y alejándose cada vez más de ella, es el Estado.

Por tanto, la teoría marxista del Estado difiere radicalmente de la hegeliana; ella parte de la crítica de la noción hegeliana de Estado. Los textos anteriormente citados

hacen comprender bien el alcance de esta crítica. El Estado no es algo que corona la sociedad, que la acaba o la perfecciona, que la eleva al nivel de la razón o de la idea moral, es simplemente el producto de los antagonismos, de los conflictos en el interior de la sociedad, es una fuerza que se coloca por encima de ella para resolver en apariencia esas contradicciones, y en realidad para ponerse al servicio de la clase dominante. El Estado no arbitra los conflictos, los modera manteniéndolos dentro de los límites del orden establecido. Lenin, algunas páginas después, cita la continuación del texto de Engels. "El Estado no ha existido en todos los tiempos, hubo sociedades que prescindieron de él, que no tuvieron ni la menor idea del Estado ni del poder del Estado; pero llegado cierto grado de su desarrollo económico, que implica necesariamente la división de la sociedad en clases, el Estado se hizo una necesidad, a raíz de esa división. Nos acercamos en la actualidad a grandes pasos a tal grado de desarrollo de la producción que la existencia de esas clases, no sólo ha dejado de ser una necesidad, sino que se convierte en un obstáculo para el desarrollo. Las clases de-

saparecerán tan ineluctablemente como han aparecido; con la desaparición de las clases desaparecerá ineluctablemente el Estado; la sociedad que reorganizará la producción sobre la base de la asociación libre e igual de los productores enviará el aparato del Estado al lugar que le corresponde: al museo de antigüedades".

El fin del Estado

Por tanto, el Estado no es el producto de una razón intemporal, no es el resultado de una acción de la sociedad que lo eleva, o que eleva su propia esencia o su naturaleza profunda, a un grado superior. Es un producto de la historia. Y como todo producto de la historia, como la filosofía, como toda especie y forma de cultura, nace, se desarrolla y luego decae y muere. El análisis de la historia del Estado es el análisis de su nacimiento, de su crecimiento, de su apogeo y de su declinación. Pues su apogeo, su culminación, entraña la necesidad de su pérdida, de su desaparición. En la

sociedad que sale de la revolución socialista, el Estado se vuelve inútil.

"El primer acto mediante el cual el Estado se proclama realmente el representante de la sociedad toda entera, la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad, es al mismo tiempo el último acto propio del Estado", ha escrito Engels en el Anti-Dühring, y Lenin cita también este texto. "La intervención del poder del Estado en las relaciones sociales se vuelve superflua en un campo tras otro. . . Al gobierno de las personas sucede la administración de las cosas y la dirección de los procesos de producción. El Estado no es abolido, sino que agoniza gradualmente". El texto de Lenin está dirigido, por un lado, contra los socialdemócratas, los reformistas, los evolucionistas.

Y como el de Engels, está dirigido también contra los anarquistas, contra Bakunin y la dirección anarco-sindicalista. El Estado no es abolido por un acto de la revolución; el Estado anterior, el Estado de la burguesía, tiene que ser destruido y sustituido por un Estado de nuevo tipo, pero éste a su vez debe perecer. El Estado no es abolido por el acto revolucionario, pero

el Estado creado por ese acto revolucionario, por el acto histórico revolucionario, es un Estado agonizante. Esta es la teoría en toda su nitidez. Por lo demás, los textos de Lenin son numerosos. Agrega Lenin: "A ninguno de los oportunistas que desnaturalizan sin pudor al marxismo se le ocurre que en consecuencia se trata en Engels del languidecimiento y la desaparición de la democracia". En este aspecto la idea tal vez resulte más difícil de aprehender, pues el mismo Estado democrático el que perece y debe perecer. El Estado de la democracia no es un Estado definitivo que se iría perfeccionando progresivamente para llegar a la democracia socialista, pues es este mismo Estado de la democracia socialista el que desaparece, el que agoniza. "Esto sólo es extraño a primera vista, dice Lenin, pero no es incomprensible más que para quien o se ha percatado del hecho de que la democracia es también un Estado, y que en consecuencia la democracia desaparecerá al desaparecer el Estado. Sólo la revolución puede suprimir al Estado burgués. El Estado en general, es decir la democracia más compleja, sólo agoniza gradualmente. Al formular esta tesis famosa, Engels explica que ella está dirigida contra los opor-

tunistas y contra los anarquistas. Los oportunistas, dice Lenin, han acicalado a la democracia burguesa, y esta tendencia no comprende la crítica socialista de todo Estado.

La deformación stalinista

Por tanto, Lenin, como Marx, y lo hemos visto hace poco en los textos de Marx, es terminante: el pensamiento socialista critica a todo Estado. No puede concebirse un Estado obrero, campesino, un Estado proletario estable, consolidado, ante el cual se inclinaría el pensamiento socialista. Esa es la deformación stalinista, la revisión stalinista de la teoría marxista-leninista. El pensamiento socialista, la crítica socialista, la crítica marxista, es decir la crítica radical, se aplica a cualquier Estado, pues todo Estado, inclusive el más democrático, sigue siendo un aparato elevado por encima de la sociedad, erigido sobre la sociedad y que contiene elementos de coerción. Estos elementos de coerción son inevitables en el momento de la revolución, cuando se trata de

despojar a la burguesía de la posesión de los medios de producción y de la gestión de los asuntos sociales, del poder de decisión como decimos en el lenguaje de hoy. Pero también el Estado que surge de esta revolución debe ser sometido a la crítica radical. El pensamiento socialista es fundamentalmente una crítica del Estado, cualquiera sea éste. Marx, Engels y Lenin son terminantes al respecto.

Yo reprocho al pensamiento de la época stalinista el haber abandonado esta teoría fundamental, y en consecuencia, el haber extraviado a la teoría marxista, y hasta el haberla transformado en ideología de Estado, en filosofía de Estado, cuando el pensamiento marxista era una crítica de toda filosofía y una crítica de todo Estado, una teoría de la superación de la filosofía y una teoría de la desaparición del Estado. O sea que la teoría, la crítica fundamental que debe recomenzar a partir de los textos mencionados de Lenin, va mucho más allá que la crítica política. Es también una crítica de toda una época ya pasada, por ejemplo, de sus obras o pretendidas obras filosóficas.

Los textos de Lenin que siguen son todavía más precisos. Formula los dos aspectos del problema: 1) Dictadura del proletariado, es decir, asunción de la gestión de los asuntos públicos por el proletariado, democracia profunda, o sea una democracia que opere realmente para y por la mayoría; coerción, la última que pueda aplicar el Estado, durante el período de desposesión de la burguesía, y 2) a continuación, desaparición gradual del Estado. Es decir que estos aspectos diferentes constituyen una unidad orgánica: dictadura del proletariado, democracia profunda, extendida, concreta, y desaparición del Estado. Son tres aspectos del mismo proceso revolucionario, según el pensamiento de Marx y de Lenin. Lenin dice: "sólo es marxista quien lleva el reconocimiento de la lucha de clases hasta la admisión de la dictadura del proletariado" y a ese respecto cita la muy célebre carta de Marx a Wedemeyer, de 1852:

"Lo que yo he hecho de nuevo es demostrar: 1) que la existencia de las clases está vinculada únicamente a fases particulares, históricas, del desarrollo de la producción, 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado, 3) que esta dictadura misma es la transición a la abolición de todas las clases y a una sociedad sin clases", es decir, según el contexto, a una sociedad sin Estado.

Es decir que este criterio sigue siendo esencial hoy día, para mí en tanto que soy marxista, y en lo que me concierne, **reconozco enteramente** la necesidad de la dictadura del proletariado. Y cuando alguno de mis ex amigos y camaradas comunistas trata de ponerme en aprietos preguntándome: ¿admites acaso la necesidad de la dictadura del proletariado?, yo contesto: sin duda, y más que nunca. Pero, ¿de qué dictadura del proletariado se trata? ¿De la que hablan Marx y Lenin o de la que ha puesto en práctica Stalin? Pues actualmente, aún después del 22º congreso del Partido Comunista de la U.R.S.S., subsiste el equívoco. Y sé muy bien a dónde quiero ir a parar en esta exposición, pues se trata de ir hasta la raíz

de los debates y de las dificultades, o si ustedes prefieren, de los compromisos.

El Estado en vías de desaparición

Continúa Lenin en "El Estado y la Revolución": la idea de Marx es que la clase obrera debe demoler, destruir el aparato estatal existente, no limitándose a una simple toma de posesión del mismo, pues Lenin, con Engels, señala que hay una especie de tradición de socialismo de Estado, de la que sabemos por lo demás que se remonta a Lassalle y no a Marx, y que consiste de la integración del movimiento socialista en el Estado existente, lo que es evidentemente el criterio del oportunismo político. Ya hablé de esto, hace tres semanas o un mes. Lenin insiste incansablemente en la teoría de la desaparición del Estado; es un caso de transformación de la cantidad en calidad, realizada tan metódica y plenamente como es posible concebirlo. La democracia, por obra de la revolución, se convierte de burguesa en proletaria. El Estado, la fuerza especial destinada a reprimir a una clase determinada, se trans-

forma en algo que no es ya estrictamente un Estado, pero sigue siendo una necesidad reprimir a la burguesía y quebrar su resistencia. Esta fue una necesidad que se le imponía a la Comuna; y una de las causas de su derrota es que no la atendió con la suficiente resolución. Mencionaré aquí que la Comuna, a la que con tanta frecuencia se hace referencia, es citada por Marx y Engels como ejemplo de Estado en desaparición o de acción que apunta a la desaparición del Estado. "En este caso el organismo de represión era en adelante la mayoría de la población y no la minoría, como sucedió siempre en los regímenes del esclavismo, la servidumbre y el asalariado. Ahora bien, cuando es la mayoría del pueblo la que reprime por sí misma a sus opresores, ya no es necesaria una fuerza especial de represión. Es en este sentido que el Estado comienza a desaparecer en seguida. En lugar de la institución especial de una minoría privilegiada, la mayoría puede cumplir directamente esta tarea, y cuanto más son ejercidas las funciones del poder estatal por el conjunto del pueblo, menos necesario se vuelve ese poder". Notable fórmula: cuanto más son ejercidas las funciones del poder estatal por el

conjunto del pueblo, menos necesario se vuelve ese poder. Es lo que Lenin llama la dialéctica revolucionaria de Marx. La teoría del Estado desemboca en el fin del Estado, y de modo más general, la teoría política de Marx apunta al fin de toda política.

La libertad y el Estado

No hay libertad posible mientras exista un aparato estatal, dice Lenin de acuerdo con Engels y Marx. El Estado es incompatible con la libertad, aunque se trate del Estado democrático, pues todo Estado es una fuerza de coerción. Mientras exista un Estado no habrá libertad, es uno de los puntos fundamentales del marxismo. Roger Garaudy ha sido capaz de escribir un libro entero sobre la libertad, no sólo presentándola como realizada en la Rusia de Stalin, sino pasando completamente por alto la teoría de la desaparición del Estado y la idea esencial del marxismo de que no hay libertad, verdadera libertad, mientras hay un Estado, por democrático que sea éste. Es la dialéctica revolucionaria, que nunca ha sido una fraseología de moda, según comenta Lenin.

La teoría del Estado, del Estado de clase, la ruptura de ese Estado de clase, el corte histórico que representa el Estado nuevo, que es un Estado en desaparición, es el tema de todo el libro de Lenin, hasta las últimas páginas tituladas "destrucción del Estado parásito", y se trata siempre de la experiencia de la Comuna, a la que hay que otorgar la mayor importancia, no solamente en cuanto tentativa de toma del poder por el proletariado armado, sino como ejemplo notable de tentativa de hacer desaparecer al Estado. Marx, citado por Lenin, escribe a propósito de la Comuna: "La constitución, pese a sus inconvenientes, la constitución con la que soñaban los participantes de la Comuna, es decir la autonomía, la semiautonomía de las principales comunas urbanas y aun de las más pequeñas, la constitución comunal le hubiera devuelto al cuerpo social todas las fuerzas absorbidas hasta ese momento por el Estado, excrecencia, parásito que se alimenta a expensas de la sociedad, estorbando su libre movimiento".

Ven ustedes hasta dónde va la teoría, la crítica del Estado, Marx reprochaba a los anarquistas el querer ir demasiado aprisa,

saltar por encima de una época histórica que es la época de transición, la época de la dictadura del proletariado, pero se proclamaba de acuerdo con la tendencia anarquista respecto de que no hay libertad mientras existe el Estado, y de que el Estado es una excrecencia parasitaria superpuesta, a la sociedad; el Estado, en cuanto aparato estatal. Es evidente que todo este aspecto de la teoría marxista-leninista debía ser silenciado durante el período stalinista. Esto no nos da todavía un análisis integral del fenómeno histórico denominado stalinismo. Todo fenómeno histórico tiene causas. Todo fenómeno histórico debe ser explicado, y la personalidad de Stalin no es más que un aspecto del período histórico caracterizado por el stalinismo, con todo un conjunto de causas y efectos que estamos todavía lejos de conocer con claridad. En todo caso, era inevitable en esas condiciones históricas que todo este aspecto de la teoría marxista y leninista quedara en la sombra. Pienso que es el momento de volver a la luz y de darle nuevamente su verdadera significación, hoy en 1961, después del 22º congreso del Partido Comunista de la URSS. Y todo este

aspecto del análisis se basa en la experiencia de la Comuna.

A continuación Lenin cita algunos textos de Engels donde éste aborda el punto crítico de la historia en que la democracia profundizada, llevada consecuentemente hasta sus límites, se transforma por un lado en socialismo, y por otro lado lo reclama, nos dice Lenin, siempre con esa dialéctica que aprehende todos los aspectos de la cuestión. En cierto momento de su desarrollo la democracia atraviesa una fase crítica, un límite, donde, por un lado, tiende a transformarse en socialismo, no sin duda espontáneamente, pues es necesario profundizarla para que se transforme en socialismo, pues si no va más adelante ella comienza a retroceder; está obligada a transformarse en socialismo, so pena de desaparecer. Creo que desde hace un tiempo estamos en las inmediaciones de este punto crítico, en el que la democracia consecuente tiene que transformarse en socialismo, y en que por otro lado reclama el socialismo, y creo que nuestros análisis políticos deben partir precisamente de esta idea, de que estamos en este punto, en esta frontera, que como toda

frontera es algo difícil de pasar. Engels, en un texto citado por Lenin, dice: "Desarrollar la democracia a fondo, buscar las formas de este desarrollo, es decir inventarlas, probarlas en la práctica, es una de las tareas esenciales en la lucha por la revolución social; tomado en sí mismo, el democratismo, cualquiera sea él, no producirá el socialismo". Esto es importante para situar las relaciones de fuerzas y de ideas en la actualidad, y no hay que buscar muy lejos para hallar analogías; por ejemplo, tal hombre político, cercano al socialismo, y dispuesto a desarrollar de una manera consecuente la democracia, no llegará jamás al socialismo, y su democratismo no producirá jamás el socialismo. Pero en la vida, agrega Lenin, el democratismo nunca será considerado en sí mismo, será considerado dentro de un conjunto, ejercerá una influencia sobre la economía, estimulará su transformación, sufrirá la influencia del desarrollo económico, etc. Esa es la dialéctica de la historia viva, es decir que en la dialéctica de la historia viva entran en juego fuerzas desiguales, fuerzas que no van tan lejos unas como otras, cada una de las cuales encuentra sus fronteras y tropie-

za con sus límites, pero la situación es fluida y se trata de lograr que se mueva en la dirección del socialismo.

Estas ideas de Engels, retomadas por Lenin, acerca de la destrucción del poder estatal existente y de su reemplazo por un nuevo poder verdaderamente democrático, están expuestas en detalle en el tercer capítulo de la obra de Marx sobre la Comuna: "La guerra civil en Francia". Pero era necesario insistir, siquiera sea brevemente, sobre estos rasgos, porque justamente en Alemania la fe supersticiosa en el Estado ha pasado de la filosofía a la conciencia de toda la burguesía, y hasta a la de muchos obreros. Según la doctrina de los filósofos, el Estado es la realización de una idea. En lenguaje filosófico, es el reino de Dios sobre la tierra, el dominio donde se realizan, y deben realizarse, la verdad y la justicia eternas, y de allí el respeto supersticioso del Estado y de todo lo que a él atañe, respeto soberano que se arraiga tanto más fácilmente cuanto que se está habituado desde la misma cuna a pensar que los asuntos y los intereses comunes de la sociedad entera no pueden ser atendidos y salvaguardados de modo distinto a como lo han sido

hasta el presente, es decir, por el Estado. Pienso que esta fe supersticiosa en el Estado, que en el tiempo de Engels imperaba sobre todo en Alemania, se ha difundido luego prodigiosamente, como secuela del socialismo de Estado de Lassalle, y ha contaminado hasta a buena parte del pensamiento marxista, se ha extendido a la Unión Soviética con Stalin, y ha echado fuertes raíces en Francia, tanto con Guy Mollet como con Maurice Thorez. Creo que éste es un lassalliano de izquierda, mientras que aquél es un lassalliano de derecha.

Heme aquí al término de lo que había querido mostrar en esta conferencia: las bases de la teoría leninista, sus raíces en Marx y Engels. Vemos formarse la teoría, la vemos afirmarse, analizar los acontecimientos, profundizarse con la experiencia de la Comuna, pero conservando elementos dialécticos que se profundizan por su parte: creación por la clase obrera y sus aliados políticos de una democracia profundizada y más consecuente, punto crítico al que llega esa democracia en el proceso de profundización, de expansión y de realización; dictadura del proletariado que coincide con la democracia profundizada y ex-

tendida; finalmente, gradual extinción del Estado que coincide con la dictadura del proletariado, pues el Estado que crea ésta es un Estado **agonizante**, destinado a perecer, y que perecerá necesariamente. Ése es el resumen de la teoría marxista-leninista de la desaparición del Estado.

Í N D I C E



Imprimió Talleres Gráficos Lumen SACIF, Herrera 527, Buenos Aires en el mes de marzo de 1969.

